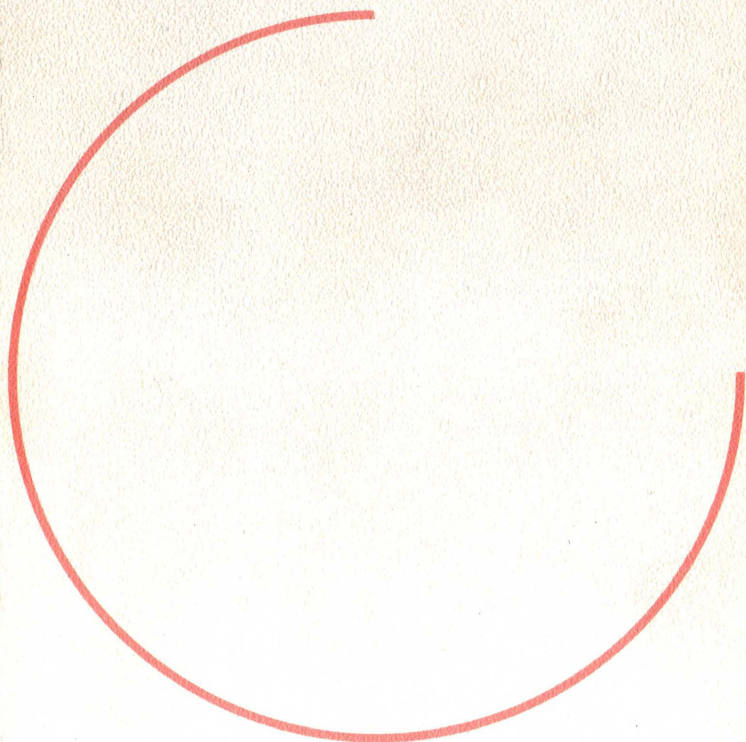


SAGGI TASCABILI LATERZA
POST e SCHMIDT

**Che cos'è
il materialismo?**





Un cristiano, Werner Post, e un marxista, Alfred Schmidt, discutono il significato attuale, lo sviluppo storico, le contraddizioni e le implicazioni rivoluzionarie del materialismo. Dopo aver analizzato il ruolo ideologico-politico del materialismo francese del '700 e aver ampiamente indagato i caratteri di quello marxista, gli autori si soffermano su aspetti del pensiero materialistico tanto essenziali quanto raramente tematizzati, come il posto dell'uomo e della Terra nell'universo, l'inesorabilità delle leggi di natura, il problema della malattia e della morte...

Il materialismo al centro del dialogo non è solo una teoria rivoluzionaria; è anche una visione del mondo in grado di dare una risposta coerente e rigorosa alle domande dell'uomo.

Werner Post è nato a Balve, in Vestfalia, nel 1940. Dal 1971 è docente di Filosofia politica e sociale all'Istituto superiore di pedagogia a Bonn. Fra le sue opere più importanti: *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München 1969), e, insieme con Iring Fetscher, *Verdirbt Religion den Menschen? Marxistischer und christlicher Humanismus* (Düsseldorf 1970).

Alfred Schmidt è nato a Berlino nel 1931. Dopo studi storici e classici, si è specializzato in filosofia e sociologia con M. Horkheimer e Th. W. Adorno all'università di Francoforte, dove ora insegna Filosofia sociale. Dello stesso autore, nella nostra « Biblioteca di Cultura Moderna », *Il concetto di natura in Marx* (1969, 1973²).

Titolo dell'edizione originale

Was ist Materialismus?

© 1975 Kösel-Verlag GmbH & Co., München

Traduzione di Anna Solmi Marietti

Werner Post Alfred Schmidt
CHE COS'È IL MATERIALISMO?

Laterza 1976

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
CL 20-1014-3

Finito di stampare nel maggio 1976
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari

Prefazione

Quando, quattro anni fa, gli autori di questo volume si incontrarono per discutere sul materialismo, erano guidati da interessi diversi da quelli che hanno contribuito a dare al libro la sua forma attuale. Questa diversità di orientamento si spiega già se si considera il particolare momento storico: si trattava allora di contribuire al « dialogo » fra teologia e marxismo, soprattutto nella forma della teoria critica. Svariate circostanze impedirono di pubblicare il testo che era nato allora.

Nel 1974 quest'ultimo si rivelò insufficiente rispetto alla nuova situazione che si era creata. E quindi venne sottoposto a un comune lavoro di rielaborazione, nel corso del quale apparve chiaro come gli autori nel frattempo si fossero decisamente allontanati dalle intenzioni originarie. Il carattere antagonistico che caratterizzava originariamente le rispettive posizioni ora si era attenuato, poiché il loro dialogo mirava sempre più a raggiungere un accordo di principio intorno al concetto generale di materialismo. Di qui anche i frequenti *excursus* nella sua storia, che solo raramente è stata studiata veramente a fondo.

E tuttavia gli interessi che hanno guidato questo ulteriore lavoro non avevano soltanto un carattere archeologico; nel suo complesso esso aderiva a precise istanze poste dalla nostra società. E così il libro — lontano da ogni ambizione filologica — potrà forse servire agli studenti come strumento di lavoro in grado di indicare alcune linee generali di orientamento.

Francoforte s.M., dicembre 1974.

W. Post A. Schmidt

Che cos'è il materialismo?

POST Il materialismo continua ad avere una cattiva fama. Per tacere dei teologi, la filosofia ufficiale vi vede anzitutto una degradazione dell'uomo: il materialismo ridurrebbe la realtà umana a pura immenza, a materia, natura e corporeità. Ora, persino nella teologia scolastica — prescindendo per un momento dalla filosofia — ci sono massime che hanno addirittura un suono materialistico, come *primum vivere, deinde philosophari*; anche la speranza nella risurrezione della carne contiene un elemento di materialismo ingenuo. Il dualismo corpo-anima era estraneo allo spirito ebraico. Anche in seguito l'interesse per una « teologia naturale » non si è mai spento del tutto. Così il Nuovo Testamento parla dei gemiti della natura e di ogni creatura, non soltanto dell'uomo; dice che, come l'uomo, anche la natura è in attesa della sua redenzione (*Rom.* 8, 20 sgg.).

Questi sono soltanto alcuni esempi degli elementi criptomaterialistici che sono insiti nella teologia e nella tradizione filosofica cristiana. Ma oggi, se si parla *ex officio* di materialismo, di regola esso è definito

« piatto » o « ateo »; nell'etica e nella morale è considerato come un modo di pensare che ha di mira soltanto l'utile, il profitto economico e il grossolano piacere dei sensi. L'innegabile connessione che esiste, di fatto, tra il materialismo filosofico e quello che al tempo e nel linguaggio della guerra fredda era chiamato il « bolscevismo senza Dio », è servita abbastanza spesso a una polemica politica condotta con terminologia teologica. E del resto, anche nel linguaggio comune il vocabolo « idealistico » sta a indicare un comportamento eticamente valido, disinteressato, mentre viceversa « materialistico » equivale a « volgare », « grossolano ». Le grandi tradizioni della filosofia e cultura europea sono considerate in ogni modo come tradizioni dell'idealismo.

Insomma: già un'occhiata superficiale mostra che il materialismo è rimasto una cosa spregevole; che questo modo di parlare rigidamente polarizzante mobilita o ha mobilitato interessi e passioni contro il materialismo. Evidentemente si vorrebbe farne un tabù; non conterrà, magari — se si considera la sua funzione storica — un potenziale critico, un momento represso di illuminismo?

SCHMIDT Vorrei ricollegarmi all'uso linguistico quotidiano, che contrappone in senso etico il concetto di « materialismo » a quello di idealismo. Se materialismo significa che una persona (secondo quella che è peraltro la logica della società dominante) segue ciecamente i suoi interessi, vuole sorpassare gli altri quanto più possibile, rifiuta di riconoscere i cosiddetti

« valori superiori », nel linguaggio comune è invece chiamato « idealista » colui che ha un orientamento etico, che è dedito al bene comune (un'accezione non priva di richiami alla lirica filosofica di Schiller). Invece, in filosofia materialismo e idealismo hanno un significato diverso. Tuttavia non dobbiamo liquidare troppo semplicisticamente il « materialismo volgare », nel senso che anch'esso può contribuire alla comprensione del materialismo filosofico in senso proprio.

Democrito, con cui comincia, nell'antichità, la tradizione materialistica nel senso più rigoroso, insegna che ci sono soltanto gli atomi e lo spazio vuoto, mentre tutto il resto è « opinione ». La forza morale del materialismo consiste fin dall'inizio nella volontà di spiegare il mondo senza ricorrere a fattori ad esso estranei. Con Democrito incomincia la funzione anti-mitologica e civilizzante del materialismo, che attraverso i secoli ha distrutto paure, folli superstizioni, pregiudizi, e più tardi ideologie, per rendere gli uomini padroni del proprio destino.

POST Il significato di questo è forse che il materialismo — come gli è stato sempre rimproverato — trae la sua forza critica dalla tesi che tutto ciò che esiste è materia? In questo modo la coscienza sarebbe un puro epifenomeno, dunque perderebbero il loro significato le attività che sono chiamate comunemente « spirituali » (così suona la solita obiezione). Inoltre, se al di fuori del mondo fisico esistesse soltanto una fallace opinione, verrebbero a cadere le differenze tra l'uomo e l'animale, tra la materia animata e quella inanimata.

SCHMIDT È difficile rispondere a questa domanda, perché nelle diverse forme di materialismo il termine « materia » assume significati molto diversi; lo stesso vale anche per la tesi che « tutto » è soltanto materia in movimento. Nell'antichità si dice che l'anima è composta di atomi, però particolarmente sottili. Questo pensiero deve essere inteso piuttosto in un senso polemico-strategico che in quello di una conclusione filosofica — e questo criterio dovrebbe guidare tutta la nostra considerazione del materialismo. Quelle tesi del materialismo che si riferiscono alla totalità delle cose sono tesi metafisiche che *non* hanno, all'interno della sua tradizione, la stessa funzione che svolgono in quella idealistica. Poiché il materialismo non concepisce se stesso soltanto come una posizione opposta all'idealismo nell'ambito della filosofia, ma ancora di più come una posizione opposta alla filosofia in quanto filosofia, anzi, come una sua negazione.

Questa considerazione ci riconduce al materialismo « volgare ». Un pensiero più raffinato non basta per eliminarlo, dal momento che nell'uomo stesso c'è una parte volgare inestirpabile: bisogni che devono essere soddisfatti quotidianamente, malattie, vecchiaia e morte — cose semplicemente assurde. Nietzsche, che se ne intendeva, afferma: « Il cinismo è l'unica forma nella quale anime volgari sfiorano quel che è onestà [...]. E dovunque uno non parli con animosità, ma piuttosto in modo mansueto, dell'uomo come di un ventre con una doppia specie di bisogni, e di una testa con un solo bisogno; dovunque qualcuno veda, cerchi e *voglia* vedere sempre null'altro che fame e libidine sessuale, quali molle peculiari ed esclu-

sive delle azioni umane; insomma, dovunque si parli “male” dell’uomo — e neppure in guisa *cattiva* —, l’amante della conoscenza dovrà prestare un’attenzione sottile e scrupolosa, dovrà tendere le orecchie soprattutto laddove si parla senza indignazione »¹.

Il materialismo si è sempre interessato di ciò che stava « sotto », che era considerato inferiore ed era disprezzato; in generale, non si dovrebbe sorvolare troppo rapidamente sui cosiddetti interessi materiali, secondo l’abitudine della tradizione culturale tedesca. Una volta Brecht ha detto che il brodo di manzo si accorda egregiamente con l’umanesimo. Quando considerano l’uomo come una parte del mondo materiale, fragile e oltremodo condizionata, i materialisti lo prendono forse più sul serio di quanto non facciano le concezioni idealistiche. Il materialismo dichiara questa fragilità e dipendenza in modo più sincero e anche più umile di quelle teorie che definiscono sì l’uomo come un sublime essere spirituale, ma nella prassi si prestano non di rado alla giustificazione di una cieca, brutale oppressione.

POST In Germania la tradizione culturale di cui parla non si è fermata neanche davanti al materialismo (marxista). A questo proposito c’è, in Brecht, nello stesso testo da lei citato (i *Dialoghi di profughi*), un

¹ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, aforisma 29, cit. da *Werke in drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, II, München 1965, p. 592 [tr. it. *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI, 2, Adelphi, Milano 1968, p. 34].

passo interessante: « I Tedeschi sono poco dotati per il materialismo. Anche quando ce l'hanno, ne fanno subito un'idea, e allora è materialista uno che crede che le idee derivino dalle condizioni materiali e non viceversa, e della materia non se ne parla più. Si potrebbe credere che in Germania vi siano solo due specie di persone: preti e mangiapreti. I rappresentanti dell'aldiquà, figure deperite e pallide che conoscono tutti i sistemi filosofici; i rappresentanti dell'aldilà, i signori corpulenti che conoscono tutte le qualità di vini »².

Queste parole si riferiscono allo spostamento dei ruoli dell'idealismo e del materialismo, di cui si è detto. Improvvisamente il materialista si trova a svolgere l'attività ascetica del filosofo: critica, giustifica razionalmente e argomenta; mentre l'idealista si dà bel tempo e chiaramente non prende le « idee » tanto sul serio da permettere che gli guastino l'appetito.

SCHMIDT Questo punto è estremamente importante. Il concetto di una « filosofia materialistica » è intrinsecamente paradossale; poiché solleva al rango di principio ciò che precisamente rifugge da tale determinazione: e cioè la materia, che non si presenta affatto come una sostanza unitaria, ma come una molteplicità di materie qualitativamente e quantitativamente diverse; per cui anche Democrito vede l'essenza delle cose in una moltitudine di atomi. Il materialismo si

² B. Brecht, *Flüchtlingsgesprächen*, Frankfurt a. M. 1961, pp. 20 sg. [tr. it. *Dialoghi di profughi*, Einaudi, Torino 1962, p. 30].

rivela dunque come il tentativo — problematico nel senso rigoroso del termine — di sistematizzare ciò che rifiuta il carattere di sistema. E quindi anche Brecht, nello scritto citato, quando si riferisce specificamente al materialismo di Marx, parla insieme della difficoltà del materialismo nel suo complesso: esso infatti tematizza qualcosa che sfugge alla presa sistematica, solleva al rango filosofico ciò che si beffa della filosofia.

POST Lei ha accennato a una forma tarda di materialismo, a quello marxiano. Ora questo materialismo, di cui si dovrà ancora parlare in modo approfondito, non è caduto dal cielo, ma è il risultato di una lunga tradizione; è stato menzionato l'antico capostipite Democrito, ma penso soprattutto ai materialisti francesi del secolo diciottesimo, ad esempio a La Mettrie, Helvétius e d'Holbach. Quale connessione esiste propriamente fra questi materialisti moderni e la teoria marxiana, che cosa si cela dietro questa rinascita del materialismo? Inoltre, se prendiamo gli *idéologues*, una scuola del tardo illuminismo francese che si serve in larga misura di argomenti sensistico-materialistici, possiamo constatare una singolare inversione dei ruoli. Mentre un tempo Napoleone si era vantato dei suoi rapporti con gli *idéologues*, dopo il 18 brumaio definì i suoi ex amici sognatori esaltati e lontani dalla realtà, che non capivano niente della politica di potenza: i materialisti venivano nuovamente relegati nell'«angolo dei filosofi», nella stanzetta delle teorie a buon mercato.

Proprio i politici di orientamento « realistico » non fanno alcun conto della pretesa realistica della teoria materialistica. Una parte del successivo disprezzo per l'illuminismo, la critica e il materialismo, potrebbe forse risalire allo scherno di Napoleone.

SCHMIDT Vorrei spingere il discorso storico ancora più in là. Anche durante i secoli caratterizzati dall'egemonia della Chiesa il materialismo era sempre presente come possibilità (minacciosa). Penso alle tendenze « averroistiche » del secolo tredicesimo. In questa tradizione interpretativa dell'aristotelismo si cercava di mostrare che la materia non è soltanto il substrato passivo di determinate forme, ma anche la capacità di portare spontaneamente all'atto ciò che in essa è insito in potenza. Questi eretici attribuiscono alla materia una forza creatrice; sviluppano il problema aristotelico del rapporto tra materia e forma in una direzione naturalistico-panteistica, come ha osservato in particolare Ernst Bloch. Aggiungiamo che il problema forma-materia conservò la sua importanza per il materialismo fino a Marx.

Per quanto riguarda il materialismo specifico dell'età moderna, che — partendo grosso modo da Hobbes o da Locke — ha svolto un'importante funzione nella preistoria della Rivoluzione francese, ebbene, esso prende anzitutto le mosse dalla coppia di concetti « materia-movimento », piuttosto che dal concetto qualitativo di natura della tradizione aristotelica. Qui movimento significa spostamento nello spazio, matematicamente determinabile, quantificabile. Il co-

siddetto materialismo meccanicistico dei secoli diciassettesimo e diciottesimo appartiene alla storia della emancipazione della classe borghese. Prende politicamente posizione contro il feudalesimo e l'assolutismo; riduce tutta la ricchezza qualitativa del mondo degli oggetti a pura quantità. La realtà viene da esso identificata con la quantificabilità. Per quei secoli il grande modello del pensiero scientifico è la fisica; la filosofia cerca di imitarla. Forme tradizionali di metafisica e teologia vengono combattute come superstizione, stupidità, falsa interpretazione della natura o inganno dei preti.

POST La tesi dell'inganno dei preti fa parte dell'arsenale del pensiero illuministico in genere. La teologia e la metafisica sono una sorta di scienza occulta di cui la casta sacerdotale si attribuisce il possesso per poter conservare il dominio sugli uomini e continuare a manipolarli sfruttando i loro sentimenti religiosi. Già in un sofista, Crizia di Atene (460-403 a. C. circa), ci sono affermazioni analoghe. Egli fa dire allo scaltro Sisifo che dopo la scoperta del diritto gli uomini non avevano altra possibilità che quella di giudicare l'agire esterno degli uomini; allora un uomo astuto ebbe l'idea di inventare la paura degli dèi, per poter così sottoporre a un'autorità sovrumana e controllare anche i pensieri, e persino il silenzio³. Del resto Crizia era un razionalista con idee spiccatamente conserva-

³ Cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg 1957, p. 143 [tr. it. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, La Nuova Italia, Firenze 1962, pp. 309-11].

trici e oligarchiche, e non gli era ignota l'utilità della religione per il dominio: come sofista combatté la retorica e l'illuminismo, fu un sostenitore della tirannide.

Ora non intendo addentrarmi in una discussione del nesso storico che esiste tra sofistica e materialismo, ma soltanto mostrare come la critica della religione possa avere basi molto diverse. Il materialismo può accompagnarsi sia a tendenze ascetiche e conservatrici sia a tendenze edonistiche e rivoluzionarie. Dunque, quali sono i motivi dei materialisti francesi del secolo diciottesimo che portano alla critica della religione e della metafisica?

SCHMIDT Questa domanda si ricollega alla precedente. Da un lato, i materialisti hanno un orientamento interamente terreno, se tengono anzitutto conto degli interessi materiali e non prendono in considerazione alcuna prospettiva che vada al di là di essi, le prospettive teologiche meno che mai; d'altro lato, destano scandalo come utopisti che pensano senza attenersi alla realtà data, come sprovveduti sognatori che costruiscono castelli in aria. A seconda dell'interesse politico in gioco, i materialisti saranno accusati di idolatrare la materia oppure di cattivo idealismo: di inventare, cioè, ideali irrealizzabili.

L'intera problematica va relativizzata in senso sociale e storico. Ad esempio, se parliamo di d'Holbach, il cui *Sistema della natura* costituisce la più completa esposizione del materialismo illuministico, per così dire la *summa* delle tendenze dell'epoca che precede la Rivoluzione francese, dobbiamo conside-

rare il fatto che allora i contenuti della scienza della natura e i metodi di osservazione e spiegazione della natura erano accessibili a strati molto ampi. Ora è vero che in questo materiale e nel metodo moderno dell'osservazione della natura è insita la possibilità di essere generalizzati a immagine materialistica del mondo; ma la realizzazione di questa possibilità è dipesa dalla politica di classe. All'interno dell'illuminismo c'è una grande abbondanza di sfumature. Una mente così spregiudicata e lucida come Voltaire si è sempre rifiutata di congedare dalla sua filosofia un dio che premia e punisce: poiché, come egli aggiungeva — non solo cinicamente — la *canaille* ha bisogno di un dio del genere. D'Alembert, uno dei più importanti studiosi del suo tempo, nei confronti dei problemi metafisici è sempre rimasto fedele a uno scetticismo gnoseologico. Il positivismo e il materialismo non sono affatto identici.

Entrambe le tendenze erano socialmente condizionate: sia quella a non toccare la teologia e la religione, per motivi morali o gnoseologici, ma a sviluppare, per il resto, le capacità produttive intellettuali e materiali; sia la posizione di classe decisamente borghese di d'Holbach, che dallo stato attuale della ricerca della natura trae conseguenze radicalmente atee.

POST Un'interpretazione come questa si allontana chiaramente dalla sociologia del sapere di Scheler, che ha creduto di dover definire una volta per tutte il materialismo come « forma mentale » della « classe

inferiore », mentre alla « classe superiore » veniva attribuita, altrettanto schematicamente, una coscienza pessimistico-idealistica. Il pensiero materialistico può diventare il veicolo degli interessi e delle classi più diverse; all'epoca di Scheler le tendenze materialistiche erano indubbiamente diverse da quella del materialismo dei secoli diciassettesimo e diciottesimo, non soltanto per la loro funzione sociale, ma anche nel contenuto; tale cambiamento di funzione sarebbe dunque accompagnato sempre e necessariamente da un cambiamento di contenuto?

SCHMIDT Certamente. La funzione politica, di classe del materialismo holbachiano consiste in un'erosione dei miti con cui l'*ancien régime* giustificava se stesso. La borghesia trovò i suoi difensori più coraggiosi in Helvétius, Diderot e d'Holbach, mentre autori che, come Voltaire, appartenevano a un ceto benestante, parzialmente feudalizzato, di grandi banchieri e avvocati traevano le loro conclusioni filosofiche con una prudenza molto maggiore.

È interessante il fatto che il parroco di campagna Meslier, uno dei materialisti più significativi, non abbia mai osato, per tutta la vita, esprimere pubblicamente le conseguenze radicali del suo pensiero. Ogni domenica celebrava la sua messa. Quando Voltaire e d'Holbach pubblicarono estratti della sua opera (1762 e 1772), omisero quelle parti che esprimevano tendenze che andavano al di là della rivoluzione borghese, comuniste; nell'edizione ridotta del *Testamento* di Meslier è cancellato tutto ciò che concerne il pro-

blema della proprietà; invece, per quanto riguarda l'anticlericalismo, si è d'accordo con lui.

Persino all'interno del materialismo moderno, dunque, si aprono nuovamente fronti di classe. Mentre nel liberale d'Holbach la proprietà privata non è attaccata, già al suo tempo ci sono pensatori che la contestano con argomenti materialistici. Che gli illuministi di indirizzo materialistico considerino l'uomo come un essere esclusivamente fisico, che essi insegnino che l'uomo morale non è altro che l'uomo fisico visto sotto un particolare aspetto, è un fatto che ha conseguenze politiche dirette. Se la vita terrena, questa esistenza finita, è veramente la sola e l'ultima, ne consegue allora, per gli uomini, la necessità di sopprimere lo stato dominante che li defrauda della loro felicità. Qui felicità non significa pura interiorità, ma felicità sensibile e materiale.

POST Se prescindiamo per un momento dall'aspetto strategico-politico del materialismo borghese, esso presenta certi tratti non privi di problematicità anche dal punto di vista gnoseologico. Dove penso anzitutto al sensismo di Condillac, che cerca di illustrare la conoscenza umana con il modello di una statua di marmo animata, ma in un primo tempo priva di comunicazione con il mondo esterno. In questa immagine, tuttavia, il problema dell'*unità* dei dati sensoriali che entrano successivamente nella statua, in fondo resta senza spiegazione. In questa concezione meccanicistica, che — con La Mettrie — considera infine l'uomo come una macchina, non è intervenuta soltanto la critica di

un « puro spirito », dell'anima intesa come una sostanza spirituale, ma anche lo sforzo di assolutizzare un ideale gnoseologico fisicalistico.

Ora — ci chiediamo — in questo modo il materialismo non viene per caso ad assumere un aspetto « misantropico », tale da nullificare i suoi stessi obiettivi politici? Non a caso Voltaire, in verità tutt'altro che bigotto, ha sempre insistito nell'affermare la propria posizione non atea, bensì teistica. Un tale « Deus » gli appariva necessario, e non soltanto per motivi pragmatici. L'apologetica confessionale non ne può ricavare alcun profitto. Sembra invece che il materialismo non abbia avuto le forze sufficienti per risolvere le difficoltà teoriche sorte con esso.

Lei ha sottolineato in primo luogo la connessione del materialismo con il movimento di emancipazione del periodo borghese; io vorrei osservare come questa connessione non sia stata vissuta in modo unanime e senza riserve, neanche dai protagonisti. Nell'ulteriore corso della discussione si dovrà vedere in che misura quelle difficoltà sono specifiche del materialismo pre-rivoluzionario e in che misura invece permangono anche in quello successivo.

SCHMIDT Non vorrei limitare il materialismo illuministico al pensiero del naturalista, del tecnico o dell'ingegnere, che certamente ha contribuito al suo sviluppo. Ma quello che mi interessa di più è la mia tesi di partenza, secondo cui questo fenomeno rappresenta storicamente l'emancipazione di un'intera classe. Tale emancipazione era legata necessariamente al-

l'abbandono di quel pensiero puramente concettuale che aveva dominato nella scolastica. Non dimentichiamo che la critica dell'empirismo come atteggiamento che regola il pensiero — critica che è sviluppata anche da Lei — è di data recente. Soltanto *dopo* l'Feuerbach diventa reazionario appellarsi ai dati sensibili, alla loro organizzazione e al loro controllo. E solo più tardi si respingono analisi più ampie e profonde, intese a determinare il contenuto e il significato della realtà sensibile, a favore di un inventario dei fatti spesso superficiale (si pensi alla sociologia puramente empirica).

Invece da Bacone a Feuerbach, attraverso d'Holbach, il sensismo ha decisamente la funzione di promuovere il pensiero: si apre a tutta la ricchezza del mondo dei fatti con grande vivacità e vigore, sforzandosi di correggere fermamente i propri concetti sulla base dell'intuizione sensibile — mentre alla tradizione aristotelico-scolastica era mancato proprio questo momento. Il nuovo pensiero borghese è pratico: Descartes dice che noi ci rendiamo « signori e padroni della natura »; Bacone parla del *regnum hominis*; lo stesso motivo è presente nelle utopie tecniche del Rinascimento, ma anche nelle utopie sociali comunistiche dell'epoca. Occuparsi delle cose stesse, con cui si entra in rapporto tramite l'apparato sensoriale, a quel tempo aveva un significato storicamente progressista. Che in questo modo la maggior parte dei materialisti appiattisse in larga misura la differenza qualitativa che esiste tra il lavoro concettuale e la percezione sensibile è un'altra questione, che del resto ha provocato le critiche di materialisti che apparten-

gono a una fase storica successiva e più matura, ad esempio di Marx. *Penser c'est sentir* era una parola d'ordine efficace nella politica di classe, senza che per questo fosse liquidata la grande spinosa difficoltà di ogni materialismo: la necessità di « spiegare » come la materia giunge al pensiero.

Le scandalose proposizioni dei materialisti, ad esempio quella secondo cui l'uomo è una macchina, oppure l'affermazione che « i pensieri hanno con il cervello — poniamo — lo stesso rapporto che la bile ha con il fegato e l'orina con i reni » (C. Vogt), devono essere intese in una prospettiva strettamente filosofica e sociologica insieme. Dobbiamo prenderle alla lettera e insieme non alla lettera. Se le consideriamo in un senso rigidamente letterale, ci lasciamo facilmente sfuggire l'aspetto storico, « atmosferico ». L'arida immediatezza delle tesi da sola non basta. Questo per quanto riguarda il cambiamento di funzione del sensismo.

POST Questo mi pare giusto, poiché sottolinea ancora una volta il ruolo critico-strategico di questo materialismo. Ma non a caso il materialismo non si è fermato qui; si è sviluppato ulteriormente, e questo perché — prescindendo da sviluppi direttamente politici — c'erano anche incongruenze teoriche, contraddizioni. La funzione storica di quel materialismo più antico, in particolare la critica di quelle costruzioni concettuali dogmatiche in cui la metafisica e la teologia scolastica erano non di rado degenerare, era illuministica nel senso migliore. Quei concetti preordinati

e ipostatizzati esercitavano coazioni e riproducevano e favorivano il potere politico. Ma, ci chiediamo, fin dove arriva tale liberazione dai dogmi e dai pregiudizi? In che misura la critica illuministica dell'ideologia resta a sua volta legata a premesse che si accettano come prime e definitive, senza metterle in discussione? Ciò che spesso si considerava come articolazione di un senso della vita nuovo, naturale e sensibile, come fede nell'originaria bontà della natura umana (si pensi al rousseauismo), di fatto conteneva premesse non meno dogmatiche, il cui dogmatismo era più tollerabile solo nel senso che veniva a sostituire una forma « vecchia e antiquata » di pensiero dogmatico.

Non si deve pretendere tutto in una volta e valutare un movimento storico secondo un metro di giudizio attuale. Tuttavia, nello scherno di Voltaire per l'entusiasmo di Rousseau verso la natura diventano evidenti contrasti interessanti, forse perché né l'uno né l'altro può essere considerato materialista nel senso rigoroso del termine. « Nessuno aveva mai sprecato tanto spirito nello sforzo di renderci nuovamente bestie », scrive Voltaire a Rousseau, da Ferney. « Viene veramente voglia di camminare a quattro zampe, quando si leggono le Sue opere... »⁴.

È vero che questo scherno, certamente poco comprensivo, risale anche a esperienze come quella del terremoto di Lisbona: la natura non garantisce affatto la bontà e la verità. E questo non si riferisce soltanto

⁴ Voltaire, *Correspondance*, a cura di Th. Bestermann, vol. XXVII, Genève 1953 sgg., p. 130.

all'adorazione fanatica della natura, ma anche ai tentativi con cui sensisti e materialisti cercano di determinare, nella natura, un principio che sostituisca il vecchio dio della teologia e della metafisica. Torna a onore di Voltaire il fatto che egli non abbia minimamente pensato a una restaurazione di forme di pensiero superate, ma abbia anche notato, nella nuova assolutizzazione della natura e della materia, il problematico linguaggio della « grande unità ».

SCHMIDT Lei allude qui a una formulazione di Horkheimer, che ha messo giustamente in guardia contro il rischio di staccare le asserzioni del materialismo dalla sua base polemica e dal suo condizionamento storico, per isolarle e irrigidirle. Se torniamo ancora una volta alla « bibbia » del materialismo classico, il *Sistema della natura* di d'Holbach, vi ritroviamo indubbiamente idee « teologiche » che si presentano in una nuova forma. Soffermiamoci un momento sul concetto della natura. Nel primo capitolo d'Holbach scrive:

« L'uomo è l'opera della natura, esiste nella natura, è sottoposto alle sue leggi, non se ne può liberare, non può liberarsene nemmeno col pensiero. Invano il suo spirito si sforza di superare i confini del mondo visibile, è sempre costretto a ritornarvi. Per un essere che è stato formato dalla natura e ne è limitato, non esiste nulla al di là del grande tutto a cui appartiene e di cui subisce gli influssi. Gli esseri di cui si suppone che stiano al di sopra della natura o

distinti da essa, saranno sempre fantasmi di cui non potremo mai farci idee reali [...]

L'uomo deve dunque cessare di cercare fuori del mondo che abita esseri che dovrebbero procurargli una felicità che la natura gli nega. Studi questa natura, impari a conoscere le sue leggi e consideri la sua energia e il modo immutabile in cui opera; utilizzi le sue scoperte per la propria felicità e si sottragga tacitamente a leggi a cui nulla lo può sottrarre; rinunci a cercare di scoprire le cause che per lui sono avvolte da un velo impenetrabile; sopporti senza protestare le decisioni di una forza universale che non può né tornare indietro né deviare mai dalle regole che la sua essenza le prescrive »⁵.

Ho citato questo passo perché, da un lato, mostra la grandiosa pacatezza stoica del materialista nei confronti della dipendenza dalla natura e del condizionamento naturale dell'uomo, ma dall'altro, — se si prescinde dall'elemento agnostico, che resta e rimane veramente estraneo al libro nel suo complesso e non vi svolge una parte importante — nomina una « forza universale », un « grande tutto ». La natura viene concepita come sostrato unitario del mondo; a una considerazione più attenta, questa concezione si rivela come una metafisica piuttosto grossolana. È vero che il termine « metafisica » deve essere usato con cautela; la metafisica non appare affatto all'orizzonte, come spesso si crede, soltanto dopo che il mondo è già stato indagato empiricamente. Un momento meta-

⁵ P. d'Holbach, *Système de la nature*, Leipsick 1780, I, pp. 1-3.

fisico è già contenuto nei presupposti primi e immediati della scienza, ad esempio nel postulato, più o meno tacitamente assunto, secondo cui gli oggetti della nostra ricerca sarebbero qualcosa che « esiste in sé », che non è riducibile alla nostra coscienza. La metafisica incomincia molto presto. Non sarebbe dunque il caso di incolpare il materialismo holbachiano per le sue implicanze metafisiche. Quello che gli si deve addebitare è il fatto di preporre all'uomo una rigida obiettività della natura considerata come normativa (residuo della concezione stoico-cristiana del mondo), e di concepire questa natura come un'istanza che rende addirittura possibili le decisioni morali. Il quattordicesimo capitolo del *Sistema della natura* contiene anche un breve sommario del « codice della natura ».

A questo punto dobbiamo chiederci: la natura privata del suo carattere divino, magico, la natura ridotta a relazioni quantitative, secondo lo spirito del progresso borghese, la natura che non ubbidisce ad altra istanza che non sia la razionalità analitica, una natura come questa può essere normativa anche per le decisioni umane ed etiche?

POST Quello che Lei ha illustrato con l'esempio di d'Holbach porta più a monte il mio problema e lo acuisce ulteriormente. E quindi, porta al di là di d'Holbach. In d'Holbach e altri materialisti del suo tempo il concetto di « natura » è caratterizzato da una non innocua mancanza di precisione. Non è chiaro che cosa significa propriamente « natura »: è il mondo

oggettivo? il mondo extraumano, inorganico e organico? comprende anche la natura umana? tra la natura umana e quella extraumana c'è una differenza di grado, oppure qualitativa? come può essere descritta la loro connessione? come si giunge, partendo dall'osservazione sentimentale o scientifica di singoli oggetti naturali, all'apoteosi della natura come cosmo, che è moralmente vincolante?

Ma se la natura non è « cosmo » (laddove la concezione della natura più conforme al materialismo sarebbe appunto questa), ci chiediamo: che cosa c'è allora, in essa, di diverso e superiore a quello che ci dicono gli empirici? Ma se non è un'istanza normativa, in che cosa consiste allora il suo ruolo nella prassi umana? Continua, in questo caso, a essere rilevante per la conoscenza e per l'azione? Oppure è folle chiamare in causa la natura come « natura pura », poiché quest'ultima non esiste, o comunque non possiamo conoscerla in quanto tale?

Una serie di domande che vanno certamente al di là del materialismo di d'Holbach e della sua comprensione storico-strategica.

SCHMIDT Per prima cosa vorrei ricordare una singolare, ma vistosa incoerenza dell'illuminismo europeo. Richiamandosi al nominalismo, esso ha visto nei concetti — nella misura in cui concernono materiali disponibili, controllabili — semplici designazioni di un complesso di entità. Ma nello stesso tempo ha sottratto a questa distruzione nominalistica concetti come la libertà, l'uguaglianza, la fraternità o la feli-

cità. L'illuminismo non ha eliminato questa contraddizione: Voltaire, ad esempio, diceva: « Ces idées sont écrites dans notre cœur ».

In effetti, comporta grosse difficoltà l'improvvisa trasformazione della concezione della natura: la natura, introdotta all'inizio da d'Holbach come quella realtà che, a cominciare da Bacone e dalla storia dell'emancipazione borghese moderna, viene definita il materiale da dominare, assume di colpo una tinta rousseauiana e preromantica e acquista per noi un valore normativo.

Soffermiamoci per un momento sulle equivocità del concetto di natura. Natura può significare: i tuoi bisogni sensibili devono venire soddisfatti: « le pain est le droit du peuple ». Ma natura può anche significare — e la teoria e la prassi fascista ce lo hanno insegnato —: tu sei *soltanto* natura, fango sotto ai miei stivali. Questi due concetti devono essere tenuti accuratamente separati. Un tratto peculiare della filosofia materialistica, già a partire da Democrito, consisteva nel chiarire all'uomo quanto sia determinato, condizionato dall'esterno, bisognoso — e tuttavia sul piano obiettivo-politico il materialismo è sempre stato una leva nella lotta di emancipazione dei popoli. Ma questo significa quanto segue: lo scopo della libertà era perseguito facendo uso di teorie estremamente deterministiche. Questa difficoltà — determinismo come base teorica, libertà come fine pratico — è insita anche nell'equivocità del concetto di natura. Soprattutto Feuerbach ha inteso il materialismo come filosofia insieme del dolore e del piacere, come critica e come affermazione: « La sensibilità è la fonte del

piacere, ma è anche la fonte dei dolori, delle sofferenze, delle malattie », e quindi « chiunque prende in considerazione e a cuore le sofferenze dell'umanità diventa necessariamente materialista [...] la medicina, la patologia innanzitutto, è [...] la fonte del materialismo. E questa fonte non può purtroppo essere ostruita mediante ragionamenti filosofici; infatti finché gli uomini soffriranno, sia pure soltanto la fame e la sete, senza che alle sofferenze si possa [...] porre rimedio [...] con imperativi categorici, essi saranno, magari senza saperlo e contro la loro volontà, materialisti »⁶.

La natura come l'essere che ci opprime, che ci condiziona dall'esterno, ma la natura anche come ciò che si cela in noi stessi: come qualcosa che non ubbidisce soltanto alla fisica, alla fisiologia o alla psicologia associazionistica, ma che corrisponde a ciò che Schelling chiama il « qualitativamente intensivo », con un'espressione mutuata dalla mistica, e in particolare da Jakob Böhme. Già nel materialismo della quantità estensiva si delinea lo spettro della qualità intensiva, che più tardi si manifesterà apertamente.

Torniamo ancora una volta al problema di filosofia morale: quando la natura è il « sospiro della creatura oppressa », come dice Marx — polemizzando con la religione —, essa significa qualcosa di diverso da quello che significa là dove è materia per la prassi sfruttatrice. Ci troviamo qui di fronte alla difficoltà

⁶ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Spiritualismus und Materialismus*, in *Sämtliche Werke*, X, Stuttgart 1960, pp. 151, 159, 165 [tr. it. *Spiritualismo e materialismo*, Laterza, Bari 1972, pp. 110, 119, 126].

di non poter fare a meno, da un lato, del dominio della natura, mentre, dall'altro, vogliamo emancipare una natura umana che lo stesso dominio della natura oggettiva ha già fortemente compromesso. Poiché quello che il signore fa alla materia servile non rimane estraneo al signore stesso. Entriamo qui nella complessa problematica di quella dialettica dell'illuminismo che è stata scoperta da Horkheimer e Adorno. Al crescente dominio della natura si accompagna un sempre maggiore irretimento nella natura. Non dobbiamo quindi scandalizzarci per il carattere equivoco del concetto di natura. Di regola, quando nei concetti compaiono equivocità, si tratta sempre di seri conflitti all'interno della cosa stessa, che non possono essere composti terminologicamente — cosa che i puristi positivistici non vogliono ammettere.

Mi pare che il fardello che il materialismo moderno si è trascinato dietro dalla Rivoluzione francese fino ai giorni nostri consista proprio in questa difficoltà, per cui da un lato si definisce la natura come ciò che ci limita, mentre, dall'altro, la si vuole liberare come oggetto del nostro inappagato desiderio.

POST Questa ambivalenza, o, come Lei dice, questa equivocità del concetto di natura spiega alcuni dei problemi che si pongono in rapporto a d'Holbach e al sensismo; spiega anche perché tali problemi non possano essere senz'altro risolti. Invece un altro aspetto sembra ancora indeterminato. Dietro all'ambivalenza di natura determinante e natura inquieta, che sospira, che vuole spezzare le proprie catene, potrebbe

nascondersi un'esperienza storica universale. Pare che la natura, in quanto oggetto, possa essere resa docile, in quanto invece « natura che sospira » possa liberare una speranza che agisce come forza di trasformazione, la quale, nel caso ideale, che non c'è ancora, può essere conciliata con se stessa, in modo tale che quell'ambivalenza o equivocità diventerebbe un labile equilibrio. Ci si potrebbe chiedere perché questo finora non si è mai realizzato. In molte religioni naturali, in civiltà e miti primitivi continua a echeggiare la paura per l'orrore, per la caoticità della natura. Si potrebbe semplicemente affermare che con il crescente dominio della natura la situazione è decisamente cambiata. Ma lo stesso Voltaire — per ritornare a lui — ha dichiarato che la *Teodicea* di Leibniz è irrilevante e insensata, se si considera il terremoto di Lisbona (che dal nostro punto di vista non rappresenta affatto una catastrofe); nel *Candide* si dimostra che il mondo esistente è il peggiore dei possibili. Dunque ancora nell'età dell'illuminismo pare che la natura si congiunga col terrore e col caos; né si può dire che Voltaire sia sospetto di indulgenza verso rappresentazioni mitologiche.

Ancora più tardi una visione analoga della natura compare in Freud, quando egli interpreta, tra l'altro, la civiltà come forma modificata dell'angoscia per il potere libidico — per la natura non domata presente in noi. I borghesi degli ultimi anni del secolo diciannovesimo — così illuminati verso l'esterno — temono la violenza distruttiva della pulsione che si agita in loro. È certo che qui una parte importante è già svolta da condizioni culturali, se, dopo che il dominio della

natura oggettiva è per principio possibile, la libido umana appare come un momento naturale e selvaggio.

Nel complesso penso che non si possa evitare di tenere conto di questo aspetto del ribelle e del terribile. Freud mostra come gli atavismi e la giungla siano ricoperti solo a fatica dalla civiltà e dal suo progresso.

Non si tratta evidentemente del problema morale: e cioè se la natura sia in se stessa buona o cattiva, sana o selvaggia. Anche la civiltà e il progresso — e proprio essi — hanno aspetti estremamente problematici.

SCHMIDT Sì, questo ci porta alla distinzione fra natura « prima » e natura « seconda » stabilita da Hegel e Marx. Il dominio della natura incontrollato, non dominato dalla specie umana, nella storia moderna potrebbe essersi realizzato in una forma più naturale, primitiva e opprimente della prima natura. A proposito di quest'ultima non mi faccio illusioni. Leggendo i giornali, constatiamo ogni giorno quanto poco gli uomini siano riusciti a controllare la prima natura. Ma l'irretimento naturale della specie — esso consiste nello scatenamento tecnologico della macchina — è ancora più minaccioso della prima natura. Una volta che è passata attraverso il filtro della nostra attività, quest'ultima perde un po' della sua primitività.

POST Il senso di queste parole è quello che nel giovane Marx compare come postulato dell'identità di

naturalismo e umanesimo. Secondo questa famosa identificazione la natura e l'uomo dipendono essenzialmente l'una dall'altro; solo la loro conciliazione permetterebbe di raggiungere una trasformazione qualitativa dello stato del mondo — come si legge in una formula dei *Manoscritti economico-filosofici*, che risentono ancora in larga misura dell'influenza di Feuerbach.

SCHMIDT Prima di considerare più attentamente questo essenziale punto di vista di Marx, dovremmo richiamarci ancora una volta a Feuerbach; egli è l'essenziale anello di congiunzione fra il vecchio materialismo dell'illuminismo borghese e il materialismo marxista.

Per prima cosa si dovrebbe osservare che Feuerbach è rimasto hegeliano nel senso che, pur riconoscendo l'unità della natura, non ha mai negato l'esistenza dei gradi distinti e separati all'interno di questa unità. Nel Marx maturo si legge che noi spieghiamo l'anatomia delle scimmie a partire dall'anatomia dell'uomo, e non viceversa. È questo il principio dialettico decisivo su questo punto. Le forme inferiori dell'essere formano bensì la base genetica per quelle superiori, ma queste ultime, una volta che sono sorte, non possono essere ricondotte nuovamente alla loro base quantitativa, in ultima analisi atomica. Che un tavolo formi una massa di molecole spazio-temporale, è soltanto una conoscenza povera, provvisoria su di esso; che esso serva a scopi umani, che possa essere comprato e venduto, tutto questo conferisce all'og-

getto tavolo una qualità che va molto al di là della sua determinatezza fisica. Nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach si allontana chiaramente dal puro meccanicismo, quando dice: « Il materialista che nega lo spirito dice: ' L'uomo si distingue dalla bestia solo per la coscienza, è una bestia dotata di coscienza ' ; ma non pensa che in un essere che si risveglia a coscienza avviene un cambiamento qualitativo di tutto l'essere »⁷.

Questo momento del materialismo antropologico è stato fatto proprio da Marx ed Engels — che si sono ricollegati alla logica dell'essere di Hegel —, nell'idea che cambiamenti quantitativi inessenziali si tramutano in cambiamenti essenziali, qualitativi. Ciò resta fondamentale per il materialismo marxista, che rimprovera a quello borghese di intendere il mondo oggettivo solo « nella forma » dell'oggetto osservabile e dominabile, e cioè di assumere verso il mondo un atteggiamento contemplativo. Ma per Marx si tratta di accogliere nel concetto della « materialità » l'attività umana, la prassi, le lotte sociali, insomma tutta la ricchezza della storia. A partire di qui tutto ciò che il vecchio materialismo ha detto sul mondo sulla base di intuizioni scientifiche relative alla natura può essere relativizzato in senso storico-sociale, ricondotto alla lotta di emancipazione della classe borghese, senza che quelle asserzioni perdano per questo la verità che hanno nel loro tempo e luogo.

In questo modo il materialismo cessa di indicare

⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in *Sämtliche Werke* cit., VI, 1960, p. 3 [trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 24].

un pensiero chiuso, oggettivo e senza vita. Si introduce così nel materialismo un'apertura che va oltre quello che è di volta in volta il dato, una forza motrice storico-rivoluzionaria. L'uomo è una « forza della natura » che si contrappone ad altre forze e materie naturali. Ma — e ciò è decisivo per Marx — egli anticipa idealmente quello che in seguito produce realmente. C'è qui una dialettica all'interno del tutto naturale, che in questo modo perde la sua chiusura e rigidità. La materia esiste solo nelle sue forme qualitativamente diverse. In questo materialismo la materia non compare come sostrato unitario e indifferenziato in cui gli uomini sono passivamente immersi. E la dialettica a sua volta non è chiusa e sepolta nell'oggetto; è reale solo nella misura in cui gli uomini — e cioè esseri vivi, che soffrono e lottano — entrano, come soggetti, nella consistenza materiale dell'essere.

POST Questa trasformazione del materialismo potrebbe anche essere dimostrata considerando la critica marxiana della religione. Nonostante il riconoscimento feuerbachiano di « gradi distinti e separati » all'interno della natura, l'obiezione di Marx resta valida; si può difendere Feuerbach dalle critiche superficiali; e tuttavia la rappresentazione della natura come una serie di gradi non è sufficiente per attribuirle quel carattere dialettico e storico che è sottolineato da Marx. La natura, la materia e la prassi sociale in Marx non si risolvono l'una nelle altre; il « sentimento religioso » a cui si riferisce Feuerbach

appare unidimensionale, se si considera tutto il complesso di mediazioni sociali e pratiche che costituiscono il suo sfondo e che sono analizzate da Marx. Il divenire, la vita e la storia in Marx svolgono parti di peso diverso. La natura e la storia non sono identiche, ma non stanno neanche l'una accanto all'altra senza reciproca mediazione. L'abilità di Marx consiste nell'evitare, da un lato, un'ontologia naturalistica che in ultima analisi porterebbe necessariamente alla riduzione del soggetto a uno stato di minorità, senza d'altro lato impoverire l'aspetto dell'« oggettività » che risuona nei concetti di prassi, natura e materialismo, riducendola nuovamente alla semplice funzione di un principio ideale. In altre parole: se da una parte Marx combatte le ipostasi del vecchio materialismo, nello stesso tempo supera la riduzione hegeliana della natura a « esteriorità » — peraltro senza ripudiare interamente le intenzioni delle due teorie.

SCHMIDT Lei ha sottolineato che cosa separa Marx da Feuerbach. Quanto all'elemento che Marx e Feuerbach hanno invece in comune, e che distingue entrambi dal vecchio materialismo, esso consiste in certo modo in una filosofia romantica della natura su cui è stata attirata nuovamente l'attenzione, non da ultimo da Bloch...

POST ...dove risiede anche — se posso interromperLa — il comune denominatore della critica di Feuerbach e Marx a Hegel, nella sua differenza da

quelle di numerosi contemporanei, che, come i fratelli Bauer, si sono accontentati di trasportare lo spirito assoluto nell'autocoscienza.

SCHMIDT Fermiamoci ancora un momento a considerare la differenza tra Feuerbach e Marx. Feuerbach appartiene ancora all'illuminismo borghese perché crede di poter determinare un cambiamento creando una nuova coscienza intorno a vecchi fatti; è noto che una delle sue tesi centrali è la riduzione « antropologica » dei contenuti teologici; quanto alla natura, tuttavia, egli la vede, in sostanza, con gli occhi del naturalista. E qui Marx deve dirgli: ciò che si offre allo sguardo del naturalista è mediato, nella sua estensione e nel suo contenuto, in rapporto alla situazione della prassi umana data, dunque dalle condizioni storico-sociali; anche le zone della natura ancora inesplorate possono essere percepite solo in rapporto alla natura già indagata, di cui la società si è già appropriata.

Passando ora a Hegel e Marx: in effetti la filosofia hegeliana della natura è sempre stata la pietra dello scandalo, per tutto il secolo diciannovesimo, non soltanto in Marx ed Engels. A quanto pare, le epoche rivoluzionarie insistono sulla sensibilità, concepita come una forza emancipatoria. Ciò vale per il sensismo più antico come per quello prequarantottesco di Feuerbach. Qualcosa di simile si può riscontrare anche oggi, nei prodotti di quello che potremmo chiamare « nuovo sensismo ». Avvalersi della natura come di un argomento antihegeliano, significava stac-

care la dialettica di Hegel dalla base ontologica di un'identità di soggetto e oggetto che in ultima analisi aveva una garanzia di ordine teologico. Alla natura viene qui attribuita una forza emancipatoria, poiché essa è ciò che è sì mediato dai nostri concetti e dalla storia della società, ma nello stesso tempo non si riduce a queste mediazioni. La natura è il confine del concetto logico, in quanto rappresenta ciò che non può essere risolto, che oppone resistenza in noi e di cui dobbiamo appropriarci — una realtà che si beffa della filosofia come filosofia. Se Hegel intende la natura come « alienazione » dell'idea logica, che non ammette uno sviluppo nel tempo ma soltanto una dispersione nello spazio, ebbene, questa concezione doveva urtare in particolar modo contro la sensibilità di Marx ed Engels, che dopotutto provenivano dall'età di Goethe. Dopo l'Ottocento l'idea che anche la natura ha una sua storia si afferma sempre di più, in Lamarck e in altri autori, che erano stati preceduti da Buffon.

Va considerato, in effetti, che questa astoricità della natura in Hegel non è soltanto un ghiribizzo reazionario, ma che, come ammette proprio il marxismo più recente, ci sono ampie sfere della natura che ubbidiscono soltanto a una dialettica strutturale: tali leggi immanenti di formazione non indicano contemporaneamente una successione temporale di stadi. Ma a quel tempo la cosa essenziale era sottolineare, contro Hegel, la storicità del mondo naturale. Per i critici di Hegel la natura era l'espressione della non-identità, del fatto che i nostri concetti sono dei modelli approssimativi che come tali restano sempre in-

dietro rispetto alla ricchezza estensiva e intensiva della realtà; secondo loro alla specie spetta il diritto di chiamarsi soggetto della conoscenza; gli individui si limitano a prendere parte di questo processo conoscitivo della specie, della società. Anche questa idea di Marx ed Engels proviene dal loro serbatoio goethiano; che la specie umana nella sua storia si dispieghi grazie al proprio lavoro, è un tema che è stato esposto da Goethe nel *Faust* e da Hegel nella *Fenomenologia*.

POST Ritorniamo ancora una volta, brevemente, sulla differenza del concetto di natura in Marx e Feuerbach.

SCHMIDT Feuerbach dice: la natura è il primo momento, l'idea il secondo; dunque noi deriviamo la logica dalla natura. Invece Marx dice: le cose non sono così semplici; noi non deriviamo la logica dalla natura, ma dalle forme storiche del nostro « confronto » con essa.

In questa posizione è presente il momento di una mediazione che in Feuerbach, che procede per antitesi astratte, è invece soppressa: il concetto del lavoro sociale.

POST A dire il vero nel marxismo successivo questa mediazione è spesso soppressa; ci chiediamo se ciò non sia stato favorito da alcune formulazioni dello stesso Marx. Penso soprattutto alla formula dell'*Ideo-*

logia tedesca: è l'essere che determina la coscienza, non viceversa. Queste parole suonano — almeno fuori del loro contesto — molto consone a un realismo riproduttivo, a uno schematismo che a volte degenera fino a una concezione meccanica del rapporto sovrastruttura-struttura.

Se tale rapporto è invece inteso nel modo da Lei suggerito, esso implica insieme anche un'istanza esattamente opposta: che in futuro anche l'essere debba essere portato alla coscienza, che la natura appaia razionale e la ragione naturale.

Analogamente, questo vale anche per il concetto di « oggettività ». La conoscenza viene emancipata dal puro gioco dei concetti dal fatto di essere ricondotta alla sua necessaria connessione con l'attività della specie. In questo modo acquista una dimensione reale, pratica. Il rapporto dualistico di pensiero ed essere, coscienza e natura si scioglie. Il concetto del lavoro sostituisce il lavoro del concetto.

SCHMIDT La prima parte della Sua obiezione si riferisce all'obiettivo rivoluzionario del materialismo marxiano: al suo superamento, nella misura in cui è esso stesso un prodotto umano; di questo dovremo ancora parlare. Prima di tutto: da un punto di vista sistematico Lei ha perfettamente ragione; secondo la concezione di Marx nello stesso essere sociale è contenuta la coscienza oggettiva, senza che questo punto sia sempre enunciato da lui in modo adeguato. Essere e coscienza non sono contrapposti l'uno all'altra con ontologica rigidità — almeno nelle formulazioni

marxiane più concentrate. Marx critica proprio il momento della « mancanza di coscienza », per cui i processi sociali assomigliano a quelli naturali; in tutta la storia che si è svolta fino a oggi il risultato complessivo dell'agire umano si sottrae alla pianificazione cosciente degli individui, anche se questi ultimi in quanto individui perseguono scopi e obiettivi coscienti. Ma nella misura in cui lo fanno, il loro essere collettivo, prima o dopo la rivoluzione, contiene in ogni caso la loro coscienza, come coscienza di uomini attivi. In genere si dovrebbe parlare meno dell'indipendenza del mondo oggettivo dalla coscienza (l'ortodossia leninista lo fa *ad nauseam*), che — come dice il primo Engels — della « mancanza di coscienza degli interessati » nei confronti del carattere sociale e collettivo del loro lavoro.

Passando ora al concetto di lavoro: i *Manoscritti economico-filosofici*, che la letteratura marxista ha ampiamente discusso, si appropriano contemporaneamente del naturalismo feuerbachiano e del concetto di lavoro che Hegel sviluppa nella *Fenomenologia*. Il manoscritto per noi più importante si intitola: *Critica della dialettica hegeliana e della filosofia in genere*. Ricordiamo che qui Marx si preoccupa di distinguere l'« oggettività » dall'« estraniamento ». L'interesse della filosofia hegeliana è di rendere trasparente, nel sapere assoluto, l'intera sostanza come soggetto, di mostrare come l'oggettività, che è ciò che è senz'altro estraneo allo spirito, sia accolta nello stesso spirito. Questo non significa che in Hegel il mondo oggettivo, per così dire, « evapori »; ma il fatto che nella *Fenomenologia* soltanto il « sapere » che si con-

cretizza sia considerato come il modo di essere dell'uomo oggettivamente rilevante fa sì che il mondo oggettivo diventi in certo modo « vaporoso », privo di peso, etereo, e perda così la sua realtà e capacità di resistenza. Dunque Marx non si è immaginato che la *Fenomenologia* di Hegel rappresentasse un cattivo idealismo soggettivo che risolve tutto il mondo delle cose nella pura coscienza. Hegel parla bensì di « auto-coscienza », ma con questo termine non si riferisce all'individuo, ma alla specie.

Qui critica a Hegel significa critica del concetto di « sapere » speculativo come sola forma umana di attività che è presa in considerazione. Ora anche in Hegel la prassi umana compare dappertutto, essa non è affatto un'invenzione di Marx. Si tratta piuttosto del senso che viene di volta in volta attribuito al nesso della prassi. In ogni caso per Hegel la prassi è una figura del sapere. A questa concezione Marx obietta: quando ho superato il mondo delle cose conoscendolo, sono ancora molto lontano dall'averlo superato *realiter*. Con Hegel direbbe: già le vacche al pascolo non credono nella realtà assoluta dell'essere-in-sé, poiché consumano l'erba. La situazione del lavoro umano non è diversa. Per Marx non si tratta dunque di assumere una volta per tutte, in gnoseologia, la posizione di un realismo fisso e statico; il contenuto essenziale della teoria consiste invece proprio nella tesi che ci sono gradi della cosiddetta indipendenza dalla coscienza del mondo oggettivo che sono insieme fasi del lavoro storico. Il fatto che si riproduca sempre di nuovo un mondo oggettivo trascendente alla coscienza non elimina affatto l'altro lato della cosa, e cioè che si tratta

sempre di un'oggettività più o meno mediata. Ogni lavoro presuppone certamente la natura come propria materia. Ma non appena compare la specie umana, la natura — nonostante la sua priorità genetica — dal punto di vista cognitivo è una grandezza secondaria, relativa allo stadio del processo della nostra vita sociale.

POST Con l'aiuto di questa funzione mediatrice del lavoro, che assume storicamente tratti diversi, è possibile creare la connessione di « naturalismo » e « umanesimo » di cui si è detto.

SCHMIDT Nel celebre passo dei *Manoscritti economico-filosofici* Marx parla di « naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura ». La prima parte di questo programma significa che l'uomo — in opposizione alla naturalità statica di Feuerbach — è processo; che la sua vera natura non è stata ancora realizzata, deve essere ancora conquistata. La seconda parte — « umanizzazione della natura » — significa che la specie uomo include sempre più nel suo ambito la natura oggettiva. « Quel che dal lato del lavoratore s'era presentato nella forma del moto », afferma Marx nel *Capitale*, « ora si presenta dal lato del prodotto come proprietà ferma, nella forma dell'essere »⁸. Abbiamo qui a che fare con una dialettica del lavoro che

⁸ K. Marx, *Das Kapital*, I, Berlin 1955, p. 189 [tr. it. *Il capitale*, I 1, Ed. Rinascita, Roma 1951, p. 199].

deve essere indagata di volta in volta *ex novo*; le informazioni ultime, le formule non sono possibili. Tutti i concetti che discutiamo qui sono, a rigore, indicazioni per uno studio concreto.

POST Ma in questo presupposto della necessità del lavoro non potrebbe essere implicita un'ontologia sottocutanea, forse una costante antropologica: per necessità naturale l'uomo deve lavorare, per sopravvivere? È vero che, si potrebbe dire, questa condizione fondamentale può anche essere ampiamente modificata; tuttavia queste modificazioni non comprometterebbero mai il suo primato. Ora ci chiediamo: questa circostanza è irrilevante, o invece questa coazione all'autoriproduzione naturale può essere fissata antropologicamente? In questo caso un oggettivismo naturalistico sarebbe praticamente inevitabile. Nelle antropologie biologiche quella costrizione viene intesa come una costante, anche se ciò non esclude la possibilità di variabili. Inoltre si tratterebbe di determinare più esattamente l'interdipendenza di uomo e natura; nel *Capitale* Marx parla di « scambio organico » fra l'uomo e la natura; autori dell'illuminismo borghese tendono a determinare preliminarmente questo rapporto come un assoggettamento, come un rapporto di possesso e di dominio, che già per ragioni biologiche sarebbe pressoché impossibile cambiare.

SCHMIDT In realtà Marx — diversamente da certi interpreti moderni — non ha affatto predicato uno

storicismo puro e semplice, ma ha saputo distinguere la natura umana in generale dalla « natura umana storicamente modificata in ogni epoca »⁹. Idea, questa, che sembra dare un sostegno antropologico al discorso dell'eterno scambio organico.

POST Nella tradizione marxista è anche stata sostenuta un'altra specie di connessione fra natura e società, che è mediata dal lavoro umano solo indirettamente. Penso alla « doppia contabilità » di Bloch: la natura ha una propria storia — dialettica —, che si svolge accanto alla storia dell'umanità. Ciò non esclude un'interazione di natura e società come quella che appare nel concetto marxiano di lavoro, ma conferisce alla natura una dinamica propria, che va molto al di là di quello che abbiamo detto finora. I pericoli sono noti: una dialettica della natura autosufficiente, indipendente dalla storia, secondo leggi meccanicisticamente semplificate, « leggi dialettiche » come sono chiamate dagli epigoni di Marx ed Engels; quanto allo stesso Marx, non so in che misura egli si avvicini talvolta a rappresentazioni analoghe.

SCHMIDT Il punto di partenza dell'analisi marxiana è lo scambio organico di uomo e natura, dove si dichiara che la base più prossima, immediata del pensiero e della coscienza non è costituita dalla natura in quanto tale, e neanche dalla natura nell'uomo, ma dalle

⁹ Ivi, p. 640 [ivi, I 3, Roma 1952, p. 56].

forme del confronto di quest'ultimo con la natura e i suoi simili. Ciò costituisce ancora una volta la differenza rispetto al materialismo premarxiano, puramente naturalistico. Però anche questo incontestabile vantaggio della teoria marxiana contiene un aspetto problematico. Da un lato Marx ha sempre sostenuto, fino agli ultimi scritti, che l'estraniamento non concerne soltanto l'uomo, ma la natura nel suo complesso; e che l'emancipazione dell'uomo dovrà essere accompagnata dalla « resurrezione della natura ». Ma, d'altro lato, si conforma troppo disinvoltamente alla *hybris* idealistica della filosofia soggettivistica moderna, da Descartes in poi, per la quale tutta la realtà oggettiva è sempre già situata entro l'orizzonte dell'appropriazione e del dominio. Non diversamente da Fichte, che nella natura vede in primo luogo un « ostacolo », una « materia del dovere », anche Marx vede il mondo soprattutto dal punto di vista dell'amministrazione e della lavorazione. Così nella *Critica del programma di Gotha* si dice che il lavoro diventa fonte della ricchezza sociale « in quanto l'uomo entra preventivamente in rapporto, come proprietario, con la natura, fonte prima di tutti i mezzi e oggetti di lavoro, e la tratta come cosa che gli appartiene »¹⁰. Questo strato positivisticco — se così vogliamo chiamarlo — dell'opera di Marx è stato anche criticato in epoca più recente. Marx sa che il lavoro, come « regno della necessità », sarà sempre presente; e che esso sarà accompagnato da quello che Freud ha chiamato il « disagio

¹⁰ K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin 1955, p. 17 [tr. it. *Critica del programma di Gotha*, in Lenin, *Stato e rivoluzione*, Feltrinelli 1970, p. 11]

della civiltà »; ma non si è preoccupato abbastanza di vedere in che misura la situazione che egli critica così acutamente non ricompare poi, acriticamente, nella sua stessa impostazione. « Nel pensare » scrive Feuerbach, « io sono soggetto assoluto, riconosco soltanto ciò che è oggetto o predicato di me pensante, sono intollerante; nell'attività sensibile io sono invece liberale, lascio che l'oggetto sia ciò che io sono — cioè soggetto, essere reale che manifesta se stesso. Solo la sensibilità, solo l'intuizione mi dà qualche cosa che è soggetto ». Ma « essere vuol dire essere soggetto, vuol dire essere per sé »¹¹.

POST Se ho capito bene, in termini più moderni si tratta evidentemente della volontà di eliminare, con mezzi tecnologici, la mancanza del comportamento puramente tecnologico che è criticato. Nel capitolo *Macchine e grande industria* del *Capitale*, Marx afferma più volte che la necessità di procedimenti di produzione sempre più differenziati dovrà comportare un perfezionamento delle forze produttive umane; può essere vero che ciò costituisce una delle contraddizioni del capitalismo che manderanno in pezzi il sistema. Soltanto che la migliore conoscenza dei processi tecnici, una maggiore quantità di sapere elimina forse l'analfabetismo, però non basta a creare quella qualità emancipatoria della coscienza che Marx definisce « rivoluzionaria » e che sarebbe in grado di

¹¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in *Sämtliche Werke* cit., II, 1959, p. 284 [tr. it. *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari 1969, p. 134].

superare una cornice puramente tecnica a favore di cambiamenti pratico-politici. Sembra che Marx abbia attribuito troppo ottimisticamente una forza *eo ipso* emancipatoria all'aumento quantitativo di capacità e conoscenze. Possiamo dire che qualcosa di simile si esprime — anche se in un contesto diverso, quello russo — nella parola d'ordine di Lenin: « Imparare! Imparare! ». L'acquisizione di un sapere direttamente utilizzabile non è quasi più distinta dagli interessi pratico-politici.

SCHMIDT Lo stesso significato si cela anche nella parola d'ordine con cui Lenin esorta a « raggiungere » e « superare » l'Occidente. In questo modo lo sviluppo russo veniva avviato fin dall'inizio su strade che erano pregiudizievoli all'idea socialista. Certamente già Marx è rimasto invischiato in larga misura nelle panie dell'ideologia della « razionalità tecnologica », come dice oggi Marcuse. I suoi scritti non spiegano abbastanza i modi in cui i mezzi tecnici e gli scopi umani sono in rapporto gli uni con gli altri, come si presenta il sapere analitico entro la cornice storica di una più ampia finalizzazione.

Torniamo al problema della dialettica della natura. Nei testi frammentari che sono stati pubblicati col titolo *Dialettica della natura*, e anche nell'*Anti-Dühring* e nel breve scritto su Feuerbach, Engels ha delineato una vasta concezione della natura che ha acquistato importanza per le successive sistematizzazioni della filosofia sovietica. In Marx l'accento cade di più sul mondo storico. Che ci fosse stata una storia della

natura per lui era ovvio, come era ovvio che le strutture sociali da lui studiate presupponessero l'evoluzione biologica. Ma nel complesso Marx sembra più cauto per quanto concerne il problema se questa evoluzione debba essere intesa nel senso rigoroso di una dialettica.

Nella discussione della possibilità di un'« ontologia marxista » nel senso di Engels non si tratta affatto di semplici finezze terminologiche; essa ha, al contrario, un'importanza pratico-politica. Non c'è da stupirsi se dopo il crollo dell'ideologia staliniana i marxisti critici hanno abbandonato l'idea di una dialettica della natura. Essi temevano la ricaduta in un naturalismo ideologico che riducesse il mondo oggettivo, e insieme anche quello umano, a una somma di esempi per categorie e leggi dialettiche già fissate. E quindi si sono concentrati sulla sfera umana, sul problema dell'umanesimo e della giusta prassi. Solo in questa prospettiva anche la materia e il suo movimento vengono tenuti nel debito conto.

POST Lei ha usato l'espressione « storia della natura » e ha delineato sinteticamente la problematica di questo concetto. Che cosa significa storia della natura? L'idealismo classico, in particolare, non ha forse insegnato a concepire la natura piuttosto come un momento antitetico che come semplice elemento della storia? La storia viene fatta dall'uomo, certamente sotto la coazione e con l'aiuto della natura; la natura appare come l'altro rispetto alla storia, anche se in essa sono riconoscibili le sue tracce. La dialettica come

qualità dell'essere e dell'agire umano non può mai comparire nella natura, ma sempre e soltanto nella storia. Donde il problema: che cosa significa storia della natura? può la natura avere una propria « storicità » che vada al di là dell'evoluzione?

SCHMIDT Per quanto riguarda le teorie evoluzionistiche dei secoli diciottesimo e diciannovesimo, ci troviamo di fronte, in realtà, a una meccanica dell'evoluzione; soltanto Engels ha cercato di interpretare la successione delle forme naturali quale è assunta da Lamarck e Darwin come una serie di « salti qualitativi » in una successione quantitativa.

Ma la grande difficoltà consiste anche nel fatto che io entro in conflitto con le basi materialistiche del mio pensiero, se la natura, così come esiste indipendentemente da e prima di ogni natura umana, viene dotata di determinazioni dialettiche come la « negatività » o la « contraddizione ». Le polarità e le intenzioni che secondo Schelling, ad esempio, regnano nella natura, non possono essere conciliate senz'altro con la dialettica. Ci troviamo qui di fronte a una contraddizione logica, formale: Schelling, che insegna una storia della natura reale, può parlare soltanto di passaggi minimi, di una continuità infinita; secondo lui le differenze qualitative sono pura apparenza — condizionata dal fatto che gli studiosi mancano dei *missing links* *, come si direbbe oggi. Invece Hegel, come abbiamo già detto, riconosce l'esistenza di salti qualitativi nella natura, ma si guarda dall'affermare che le forme naturali

* *Missing links* = anelli mancanti nell'evoluzione. [N.d.T.]

nascono le une dalle altre a livello sensibile ed esteriore; il valore esplicativo di tale ipotesi gli pareva insufficiente.

Ora Engels voleva pensare « dinamicamente » nel senso di Schelling e « dialetticamente » in quello di Hegel, e questo creava grosse difficoltà. Solo se sono sicuro, con Hegel, della completa idealità del reale, posso convertire in determinazioni razionali i fatti apprestati dalla scienza della natura e dal suo organo, dall'intelletto analitico. Ma se sono materialista, e quindi non posso presupporre una siffatta identità di soggetto e oggetto, cado in contraddizioni, se attribuisco alla natura una dialettica che precede il suo ingresso nel contesto storico della prassi umana. Non è un caso che Bloch, ad esempio, che in alcune parti della sua opera principale, *Das Prinzip Hoffnung* [Il principio speranza], fa appunto questo tentativo, debba ricorrere all'ipotesi, alla concezione « semimitica » — com'egli dice — di un « soggetto naturale »; quanto più vado oltre un'interpretazione un po' più flessibile dell'evoluzione, tanto più sono costretto a spiritualizzare la materia. Anche Engels intraprende il tentativo non precisamente materialistico di equiparare la materia ad una *causa finalis*.

Dunque si può parlare di una dialettica della natura soltanto se si introduce quel principio teleologico che dal punto di vista delle scienze particolari è ben difficilmente sostenibile. Inoltre è difficile stabilire quale *status* logico debbano avere tali leggi dialettiche della natura. Engels conosce tre leggi:

« la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa;

la legge della compenetrazione degli opposti;
la legge della negazione della negazione »¹².

Ora queste asserzioni ontologiche indicate come « leggi della natura » sono difficilmente paragonabili a una legge, per esempio a quella di Boyle e Mariotte. Né Engels né la filosofia marxista sovietica hanno saputo trattare questi problemi in modo adeguato. Il rapporto delle strutture più generali del mondo con le leggi particolari, accertate dalle singole scienze, resta indeterminato. L'uso linguistico ufficiale varia nel modo più singolare. Ora si dice che la natura è strutturata dialetticamente nella sua totalità, ora si afferma, restrittivamente, che la natura è dialettica nella misura in cui è stata obiettivamente rappresentata dalle scienze naturali.

POST Se consideriamo il rapporto tra la scienza della natura e la filosofia dobbiamo constatare un singolare rovesciamento di fronte. Il tradizionale rimprovero che la filosofia speculativa rivolge ai naturalisti è che essi si orientano secondo il criterio della pura fatticità; in compenso i filosofi hanno fama — non del tutto a torto — di abbandonarsi all'arbitrio speculativo, ad astrazioni estranee all'esperienza. Ora è nata — non da ultimo per il tramite di un materialismo positivisticamente ristretto — una feticizzazione della natura che si è affermata anche nel marxismo sovietico.

¹² Fr. Engels, *Dialektik der Natur*, Berlin 1955, p. 53 [tr. it. *Dialettica della natura*, Ed. Rinascita, Roma 1955, p. 56].

SCHMIDT Se si considera la storia dell'ideologia, l'assunzione di una dialettica della natura ha determinato la comparsa di certezze dogmatiche, per esempio nei partiti della Seconda Internazionale, che concepivano il progresso sociale come semplice prolungamento del processo storico della natura. Oggi questa certezza religiosa non esiste più. Il lavoratore della Seconda Internazionale, che stava sotto l'influenza di Kautsky, a cui non poteva sottrarsi neanche Lenin, e che leggeva Darwin, Haeckel e scritti materialistici di carattere divulgativo, era certo di essere compreso nel grande complesso del reale, di trovarsi sul ramo ascendente dello sviluppo umano, perché cosmico; di qui non di rado la sua certezza pratico-politica, che oggi in questa forma non ci è più data.

I filosofi della prassi jugoslavi, ma anche altri autori, come Sartre, che basano il loro pensiero sul concetto della prassi, hanno osservato non del tutto a torto che è impossibile dedurre il postulato di un umanesimo rivoluzionario dall'automovimento di una materia concepita secondo il modello delle scienze particolari. All'inizio della nostra conversazione abbiamo ricordato che la natura in quanto tale dice soltanto quali mezzi e scopi finiti sono adeguati, se vogliamo estendere il nostro dominio su di essa. Ma la natura potrà difficilmente insegnarci qualcosa nel senso dei fini ultimi. Al contrario. Proprio nel mondo organico, che è quello che ci è geneticamente più vicino, i pesci grossi divorano i pesci piccoli.

L'idea di una società senza classi non può essere derivata da una natura sublimata e assunta come norma. Il vantaggio politico-psicologico di una mag-

giore sicurezza oggettiva determinata dalla presunta conoscenza del grande contesto in cui si è inseriti va gradualmente perduto in seguito alla scarsa considerazione del « fattore soggettivo ». Proprio quest'ultimo è stato nuovamente sottolineato dalle varie forme del neomarxismo.

POST Questo significherebbe: quanto più radicalmente la storia umana viene ridotta a storia della natura, quanto più avanti si spinge un materialismo dialettico, tanto meno credibile diventa l'idea della rivoluzione. Quest'ultima non è affatto una necessità naturale.

Una tacita premessa del materialismo ufficiale odierno consiste nel postulato di un'evoluzione assolutamente irreversibile; mentre l'idea di una possibile regressione, che gli interventi umani nel contesto naturale non permettono di escludere in linea di principio, non è presa praticamente in considerazione. Manipolazioni genetiche, distruzione di risorse necessarie alla vita, dell'ambiente inorganico e organico, l'inquinamento dell'aria non sono temi della letteratura fantascientifica, ma notizie della stampa quotidiana. Una dialettica della natura basata sulla teoria dell'evoluzione pare incatenata dall'idea del processo inevitabile, ontologicamente necessario della natura, al punto da lasciarsi sfuggire l'esistenza di possibilità meno piacevoli. Ora non è affatto originale ricordare la fede ottimistica nel progresso, molto derisa, che ha determinato in modo decisivo la mentalità degli intel-

lettuali borghesi del secolo diciannovesimo. In essa era sbagliata non tanto l'idea di progresso in se stessa, come si suppone oggi, quanto la problematica confusione, anzi identificazione del progresso umano universale con quello biologico o tecnico-naturalistico.

SCHMIDT Torniamo al concetto della storia naturale. In ogni modo Marx ha scritto, nella prefazione al *Capitale* (non vogliamo tacerlo), che egli intende concepire lo sviluppo della formazione economica della società come un « processo di storia naturale ». Dove l'applicazione del concetto di storia naturale allo sviluppo sociale ha parecchi sensi. Da un lato Marx in questo modo paga un tributo oggi problematico allo scientismo del suo secolo e traspone il cammino darwiniano della storia naturale da forme di vita semplici a forme più complesse nella sfera sociale e nella storia umana. Ma oggi il discorso circa la storia naturale ci dice anche qualcosa di più in senso metodologico: e cioè che la tendenza oggettiva dell'accadere non può essere ridotta ai desideri o alle speranze soggettive degli individui, dei gruppi o anche delle classi. Il processo sociale viene ad acquistare, nei confronti dei suoi portatori, un'autonomia che non può essere trascurata. Ma in tale autonomia si esprime quello stato di estraniamento che deve essere soppresso. E dunque, finché gli uomini sono « pure personificazioni di categorie economiche », come si dice nel *Capitale*, la società resta irretita nella storia della natura, nel senso di natura « seconda »; non si è ancora elevata al rango di

storia veramente umana. Bisogna tener conto di queste diverse sfumature che l'espressione « storia della natura » assume nel Marx maturo; se ci si impunta su una sola di queste tesi, non si rende ragione della complessità di questi problemi. Sarebbe forse il caso di mettere in primo piano il senso critico-negativo che il discorso sulla storia naturale possiede, insieme ad altri.

POST Prima e seconda natura: queste espressioni mi fanno pensare alla distinzione pedagogica di ingenuità prima e seconda, al superamento dell'ingenuità della prima infanzia attraverso un processo di maturazione della riflessione razionale, che tuttavia non si esaurisce nell'atteggiamento illuministico, ma sbocca in una seconda ingenuità, di tipo riflesso. Possiamo dire che questo risale alla filosofia dell'educazione estetica che si è sviluppata tra illuminismo e romanticismo — ad un pensiero che si sforza di superare la ragione nell'ingenuità e viceversa. Mi pare che questa idea di una storia della formazione dell'individuo riecheggi ancora nel concetto marxiano di natura — come storia della specie —, quando esso presuppone che una natura prima, rozza, iniziale sia tolta, vale a dire superata e conservata da una natura seconda.

Estraniamento significa allora lo stato in cui la natura continua a esistere e operare senza soluzione di continuità. Questa società puramente naturale ha conservato la legge della giungla, ma non l'esigenza umana della felicità, della pace, di una vita giusta. Fin dove porta l'idea di un autosuperamento della natura?

SCHMIDT Un aspetto decisivo della teoria di Marx è costituito dall'idea di una possibile soppressione del carattere materialistico — e cioè naturalistico — dello sviluppo umano; ciò vale in particolare per l'*Abbozzo del Capitale*, che contiene ancora motivi che nello stesso *Capitale* hanno avuto la peggio. Mi permetta di citare alcune affermazioni importanti:

« Per quanto ora la totalità di questo movimento si presenti come processo sociale, e per quanto i singoli momenti di questo movimento provengano dalla volontà cosciente e dagli scopi particolari degli individui, tuttavia la totalità del processo si presenta come una connessione oggettiva che nasce naturalmente, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né, come totalità, viene ad essi sussumta. La loro individuale collisione reciproca produce un potere sociale *estraneo* che li sovrasta; la loro azione reciproca è un processo e una forza indipendenti da loro ».

« La relazione sociale degli individui tra di loro come potere fattosi autonomo al di sopra degli individui — sia essa rappresentata come forza naturale, come caso o in qualsiasi altra forma — è un risultato necessario del fatto che il punto di partenza non è il libero individuo sociale »¹³.

Diventa chiaro, in questo passo, che il « libero individuo sociale » è il *terminus ad quem* della concezione marxiana; che le asserzioni sul primato dell'og-

¹³ K. Marx, *Robentwurf des Kapitals*, Berlin 1953, p. 11 [tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 151].

gettivo nei confronti del soggettivo sono passibili di ritrattazione, non hanno affatto carattere ultimo e ontologico. Come Horkheimer e Adorno hanno voluto significare con il concetto di « teoria critica », non si tratta di proclamare una *Weltanschauung* universale, ma di denunciare una situazione falsa, che deve essere soppressa. Se certe formulazioni che erano state intese in senso critico-negativo sono spostate sul piano di una *Weltanschauung* generale, perdono il loro carattere di protesta umanistica netta e tagliente e si riducono al livello di un superficiale monismo della natura. Ciò avvicinerebbe Marx ed Engels a quei teorici da cui si sono sempre distanziati con disprezzo.

POST Queste osservazioni valgono anche per quel concetto di uno sviluppo « necessario per natura » che comunque dopo il 1850 è così frequente, e che compare non da ultimo in connessione con la teoria della rivoluzione? Una « rivoluzione necessaria per natura » mi sembra una cosa mostruosa, proprio dal punto di vista di Marx. Poiché evidentemente la spontaneità dei soggetti e i rapporti oggettivi nella storia e nella società non convergevano come la teoria aveva previsto, la fondazione della rivoluzione doveva spostarsi sul piano oggettivo. Ora se questa necessità naturale diventa il principio della teoria della rivoluzione, i rapporti prodotti dagli uomini diventano nuovamente autonomi rispetto a coloro che li hanno prodotti: la rivoluzione è allora altrettanto sicura dell'avanzata dello spirito del mondo. A che cosa si riferisce questa

necessità naturale, a quale natura, fin dove giungono le sue coazioni?

SCHMIDT Il discorso di un processo della produzione capitalistica che si sviluppa per necessità naturale ha certamente contribuito alla superstiziosa fiducia dei partiti della Seconda Internazionale, convinti che la società sarebbe passata al socialismo in certo qual modo dall'oggi al domani. In Marx il peso dei fattori oggettivi e soggettivi non è lo stesso durante le due grandi fasi del suo sviluppo. Il giovane Marx, che per un certo periodo si voleva ingiustamente usare come arma contro il Marx maturo, ha sottolineato energicamente il lato soggettivo contro gli stati di fatto oggettivi. Ma questo non corrispondeva soltanto a una fase dello sviluppo del suo pensiero, ma anche a una fase della società reale. Quanto più quest'ultima, dopo il 1850, assumeva la forma di un sistema di unità economiche gigantesche, quanto più perdeva il suo carattere manchesteriano-liberale, tanto più la teoria doveva rendere conto di questa trasformazione, accentuando più energicamente il lato oggettivo.

Del resto anche Lenin ha polemizzato contro i cosiddetti « populisti », che sostenevano una « sociologia soggettiva », accentuando invece il carattere oggettivo dei processi sociali, la loro subordinazione a leggi rigorose. Si deve osservare, in effetti, che il discorso delle leggi dello sviluppo sociale ha senso nella misura in cui si dice nello stesso tempo che senza atti soggettivi e coscienti esse non esisterebbero, come suggerisce anche Marx nell'*Abbozzo*.

A questo punto possiamo osservare che strutturalisti come Althusser oggi mettono Marx sullo stesso piano di Nietzsche e di Freud: sono i tre grandi pensatori che hanno elaborato il tema del carattere « superficiale » in senso stretto della coscienza, e che hanno constatato come alla struttura di superficie cosciente corrisponda una struttura profonda inconscia. La società rimuove, per così dire, la propria base materiale. È vero che non appena la complicata dialettica di conscio e inconscio che ha luogo nella storia viene arrestata, non appena non si è, con sufficiente chiarezza, consapevoli del fatto che ciò che è oggettivo è il risultato di un processo, un divenuto, insorge la credenza superstiziosa nel corso autonomo delle cose, come è accaduto nella Seconda Internazionale, oppure, come avviene in certi strutturalisti, la tendenza a eliminare la storia come prodotto di uomini vivi. Il più importante critico di questa sopravvalutazione delle strutture è Sartre, che in una polemica con Lévi-Strauss, il celebre etnologo, dichiara quanto segue: « Io non contesto né l'esistenza delle strutture né la necessità di analizzare i loro meccanismi. Ma per me la struttura è un momento del pratico-inerte. È il risultato di una prassi che oltrepassa i suoi attori [...]. La storia non è ordine. È disordine. Diciamo: un disordine razionale »¹⁴.

Marx ha combattuto, nella teoria, la tesi del corso autonomo delle cose allo stesso modo che nella prassi politica ha combattuto il putschismo. Il peso dei fat-

¹⁴ *Führer und Verführer. Geist und Mode unserer Zeit*, a cura di L. Reinisch e K. Hoffmann, München-Zürich 1971, p. 88.

tori soggettivi e oggettivi dipende di volta in volta dal corso della storia e non può essere stabilito teoricamente a priori. Se il comunismo ufficiale — allo scopo di assicurare l'affermazione di una *Weltanschauung* di valore normativo (il che include sempre un elemento di dominio) — parla di leggi oggettive della natura, della società e del pensiero che in fondo sarebbero identiche, entra in conflitto con la teoria marxiana. Alla base di questa concezione sta invece la definizione engelsiana della dialettica come complesso delle leggi di movimento e di sviluppo più generali. È una definizione scienziistica, che reprime i soggetti viventi, il loro comune progetto storico, la funzione anticipatoria, utopica della coscienza.

POST Come si è potuto giungere a una deformazione della teoria marxiana così fatale e gravida di conseguenze? Naturalmente nella teoria compaiono sempre errori, se queste discussioni sono legate a interessi politici. Ma anche a Lei non sarà ignota la tesi secondo cui lo sviluppo del movimento tedesco dei lavoratori verso la fine del secolo scorso era caratterizzato da due aspetti che qui dobbiamo menzionare: da una crescente delusione per la rivoluzione che non avveniva e da sempre crescenti successi elettorali dei socialdemocratici, sicché persino Engels, negli ultimi anni della sua vita, non poté più escludere la possibilità che la classe operaia prendesse il potere senza violenza, in modo evolutivo, attraverso un continuo aumento dei mandati parlamentari.

Entrambi i momenti invitavano a credere in un

corso della storia « ontologicamente » garantito. La delusione della speranza nella rivoluzione portava ad assumere la prospettiva di una « storia sacra » — a cui sembrava corrispondere il possente aumento dei consensi elettorali. Nell'abile critica di Engels a Dühring si rispecchia anche il fatto che il materialismo proletario fosse diventato una *Weltanschauung* in competizione con la *Weltanschauung* borghese.

Anche Marx non ha descritto il ruolo della natura in un modo così assolutamente coerente da rendere superflua qualsiasi richiesta di spiegazioni. Almeno in alcuni passi della sua opera più tarda egli assume un atteggiamento molto più scettico dei suoi epigoni ontologizzanti, per quanto concerne la « conciliazione » di natura e società: il « regno della libertà » si basa sempre su quello della « necessità », che in ultima analisi risale a coazioni naturali; una volta realizzato, sarebbe al di là di questa necessità. È ormai escluso ogni entusiasmo naturalistico, ogni fiducia ottimistica nell'automaticità e necessità dell'evoluzione nella natura e nella storia.

SCHMIDT Il Marx maturo è stato certamente molto più cauto nei confronti dell'utopia. In particolare non ha più creduto nella possibilità di eliminare completamente la divisione del lavoro. Nel regno della libertà permane il regno della necessità. In generale si può dire che nel pensiero di Marx la natura è nel suo complesso un momento negativo, e che nelle sue riflessioni più tarde è presente un tratto metafisico-pessimistico che quasi ricorda Schopenhauer.

POST Forse questo vale già per i primi scritti. Nei *Manoscritti economico-filosofici* si parla della morte come della « dura vittoria della specie sull'individuo determinato ».

SCHMIDT Una ripresa quasi letterale della posizione hegeliana su questo punto. Ma un'analoga coscienza stoica della morte si può vedere anche nell'affermazione engelsiana della *Dialettica della natura*, secondo cui « la negazione della vita » è « essenzialmente contenuta nella vita stessa, in modo che la vita » viene « sempre pensata in relazione al suo necessario risultato: la morte, che in germe è sempre in essa. La concezione dialettica della vita non è altro che questo. Ma per chi l'abbia compresa ogni chiacchiera di immortalità dell'anima è eliminata. La morte, o è dissoluzione dell'organismo, che non lascia dietro di sé che i composti chimici che formavano la sua sostanza, o lascia dietro di sé un principio vitale, più o meno anima, che sopravvive a *tutti* gli organismi viventi, non soltanto all'uomo. In questo caso quindi, per eliminare un'antichissima superstizione, basta semplicemente venire in chiaro, per mezzo della dialettica, sulla natura della vita e della morte. Vivere significa morire » ¹⁵.

In questo contesto rientra anche un passo della *Dialettica della natura* che è difficilmente conciliabile con l'ottimismo ufficiale dei comunisti, un pensiero

¹⁵ Marx-Engels, *Werke*, XX, Berlin 1973, p. 554 [tr. it. Fr. Engels, *Dialettica della natura*, cit., p. 288].

che ricorda l'« eterno ritorno dell'uguale » di Nietzsche (e del resto anche Engels, circa negli stessi anni di Nietzsche, mostra di nutrire una grande ammirazione per il pensiero cosmico dei presocratici, senza che l'uno sapesse dell'altro). Dice Engels: « La materia si muove in un eterno ciclo »; « un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato — quello della vita organica e anzi della stessa vita — occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale tutte le manifestazioni della materia — sole o nebulosa, animale o specie, combinazione o separazione chimica — sono ugualmente caduche. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possano nascere e perire, per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si stabiliscano condizioni necessarie alla vita organica; per quanti innumerevoli esseri organici debbano sorgere e scomparire prima che tra di essi si sviluppino animali dotati di un cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anche essi distrutti senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pen-

sante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra »¹⁶.

Il passo è degno di riflessione nel senso che contraddice a una fede ottimistica in un progresso politico a breve scadenza; persino la rivoluzione riuscita viene ancora considerata nella prospettiva del tutto cosmico; commisurata all'eterna legge del « Muori e divieni! » persino l'idea della rivoluzione acquista qualcosa di effimero. Si tratta qui, ancora una volta, di motivi che appartengono al contesto metafisico-pessimistico della tarda filosofia borghese.

POST A rigore Engels dovrebbe respingere tali riflessioni come ideologiche; si può facilmente concepire un'utilizzazione della sua speculazione al fine di paralizzare gli impulsi rivoluzionari. In certi casi il ciclo del « Muori e divieni! » può nuocere alla morale della lotta rivoluzionaria non meno dell'oppio religioso.

Se si radicalizza ulteriormente la tesi di Engels, dalla sua negazione di una struttura lineare, progressiva della storia deriva una tendenza stoica, se non addirittura pessimistica. In ogni caso il fatto che Engels relativizzi — almeno formalmente — il programma rivoluzionario e non escluda connessioni cosmiche più totali determina la comparsa di aporie per l'agire pratico. Teoreticamente si pone il problema se la filosofia della storia e della società non richieda una

¹⁶ Ivi, p. 327 [p. 35].

giustificazione che non ha più in se stessa; ma se questo potere di legittimazione viene attribuito alla natura, ci si chiede se essa lo possieda realmente.

SCHMIDT Non è un caso che abbiamo qui a che fare con idee filosofiche del *tardo* Engels. Quello che Lei dice è esatto; lo stesso Engels avrebbe respinto energicamente tale sospetto di ideologia — data la sua fede nel valore obiettivo della conoscenza scientifica della natura. Quella che egli rappresenta è una filosofia che esprime — come quella di Schopenhauer e di Nietzsche — il carattere effimero che la posizione dell'uomo nel cosmo in ultima analisi possiede. L'interesse del *tardo* Engels per il cosmo, che è indubbiamente in un certo contrasto con le categorie della *Critica dell'economia politica*, forse sarebbe stato definito, dai professori di filosofia da lui scherniti, come il tentativo di una « metafisica su base induttiva ».

A partire dagli anni Settanta Engels si dedica intensamente a studi di scienza naturale, allo scopo di costruire una filosofia della natura che possa servire da base e sostegno per la critica marxiana dell'economia politica. È singolare il fatto che i primi interessi di Marx fossero rivolti alla filosofia, e che sia stato Engels a convincerlo della necessità di occuparsi di problemi di economia politica; ora, mentre per tutta la vita Marx si muoverà nell'orizzonte di questa problematica, nel *tardo* Engels si manifesta l'interesse per una giustificazione cosmologica della teoria sociale.

Come in tutti i pensatori importanti della seconda

metà del secolo diciannovesimo, anche in Engels si può riconoscere la presenza di un grandioso tratto di rassegnazione nei confronti della posizione dell'uomo nel cosmo. Invece il concetto marxiano di prassi è antropocentrico; ciò che oggi si dovrebbe cercare di elaborare è una concezione che tenesse conto insieme della prassi e del cosmo; in questo senso anche i nuovi spunti del neomarxismo dovrebbero essere superati, nella misura in cui sono limitati alla prassi e all'antropocentrismo.

POST Quello che mi sbalordisce è questo passaggio dall'antropocentrismo alla cosmologia, tanto più che sembra motivato dallo stesso sviluppo del materialismo. In ogni caso finora la cosmologia era considerata un residuo di pensiero astorico, il che si può spiegare se si considera la sua origine greca. Viceversa il pensiero specificamente moderno ha un indirizzo antropocentrico, e questo in una misura così imponente da condizionare la stessa teologia. Dove è risultato che la teologia ebraico-cristiana non si basa affatto su idee cosmologiche, ma che queste ultime sono affluite nella teologia solo per il tramite del pensiero greco. Da questo punto di vista l'antropocentrismo appare come il tentativo di respingere l'orientamento cosmocentrico che ha dominato in passato sostituendolo con forme illuministiche di pensiero. Più in generale si potrebbe dire che il pensiero metafisico tradizionale è stato sostituito da un pensiero pratico e tecnico.

A questo punto bisognerebbe spiegare che cosa

si intende per conciliazione di prassi e cosmo. Non si può trattare di una semplice restaurazione della vecchia metafisica con alcune aggiunte cosmologiche: in questo caso si dovrebbe chiedere che cosa rimane della concezione lineare, processuale della storia, se il pensiero cosmico non comporterebbe una regressione a ritmi ciclici, e quindi una svalutazione dell'individualità umana. Ma in ogni caso pare che il materialismo abbia la proprietà di relativizzare il quadro storico-sociale, antropocentrico. — Siamo così giunti ad un problema centrale, e io vorrei anzitutto chiederLe: in che modo pensa che sia possibile un pensiero insieme cosmologico e antropocentrico?

SCHMIDT La realtà umana e quella cosmica si incontrano nell'elemento mediante della prassi storica. Questa affermazione determina necessariamente un sospetto di ideologia che dobbiamo subito respingere. In effetti si potrebbe dire che il problema della società e delle forze motrici del progresso è irrilevante rispetto all'eternità dei cicli cosmici. Ora è vero che la specie umana non è certamente il cardine del mondo, e che soltanto oggi realizziamo pienamente quel processo di cosmicizzazione della nostra coscienza che è stato avviato dal rinascimento. Ma tutto questo non può autorizzarci a intonare una generale lamentazione sulla fragilità, caducità e irrilevanza dell'uomo nell'universo. Proprio il concetto della prassi, che in Marx ha un carattere « poietico » in senso stretto, dove la tecnologia sociale e di ogni genere è soltanto un mezzo — almeno in linea di principio —, intro-

duce nella nostra immagine del mondo l'aspetto soggettivo.

La relazione degli individui con l'universo non deve essere intesa in senso fatalistico, ma nella prospettiva del nostro orizzonte straordinariamente allargato; la limitatezza della specie umana non significa che la nostra conoscenza non possa mai accedere all'essenza delle cose, ma che la specie si avvicina alla realtà in modo graduale, che la nostra conoscenza dei fenomeni è sempre anche conoscenza della stessa essenza. È interessante il fatto che oggi nel nostro pensiero sociale si siano introdotte riflessioni cosmologiche provenienti da direzioni molto diverse (penso alla speculazione mistico-cosmologica di Bloch e a quella di Teilhard de Chardin).

Forse possiamo tornare ancora una volta sulla filosofia engelsiana dell'universo, ma da un altro punto di vista. Engels ha visto che quella scissione del pensiero nella ricerca scientifica della natura da un lato e nella filosofia dall'altro che dopo la morte di Hegel diventava sempre più profonda e dolorosa non giovava né all'una né all'altra; ha cercato di superare l'« induzionismo limitato » della ricerca naturalistica facendo ricorso a categorie della filosofia hegeliana. A questo tentativo si dovrebbe riconoscere la sua importanza oggettiva.

POST Qual è il rapporto fra Engels e la filosofia romantica della natura? Nel complesso Marx non ha apprezzato molto Schelling, anche se ha contrapposto il « sincero pensiero giovanile » del primo Schelling

alle tendenze reazionarie manifestate più tardi dal filosofo. Bloch si è richiamato ripetutamente a Schelling; e non possiamo forse affermare che la distinzione schellinghiana fra una fisica speculativa e una empirica presuppone considerazioni analoghe a quelle di Engels?

SCHMIDT Engels afferma che la filosofia qualitativa della natura del romanticismo rappresenta un importante passo in direzione del proprio pensiero; disprezza il piatto « materialismo degli itineranti », come chiama il materialismo volgare del proprio tempo. Leggiamo così, ad esempio, nella prefazione all'edizione dell'*Anti-Dühring* del 1885:

« È molto più facile, insieme con il volgo privo di idee *à la* Karl Vogt, dare addosso alla vecchia filosofia della natura piuttosto che apprezzarne il significato storico. Essa contiene una gran quantità di assurdi e di fantasticherie, ma non più di quanto ne contengano le coeve teorie non filosofiche dei naturalisti empirici, e da quando si è diffusa la teoria dell'evoluzione, si è cominciato a riconoscere che essa contiene anche molto senso e molto intelletto »¹⁷.

POST Ma in che misura questa versione della filosofia della natura e di un materialismo speculativo non ha potuto reggere? Nello sviluppo successivo del marxismo il concetto leninista di materia ha indub-

¹⁷ Ivi, p. 11 [tr. it. Fr. Engels, *Antidühring*, Ed. Rinascente, Roma 1956, p. 16].

biamente esercitato un'influenza più durevole. Mentre dopo quanto si è detto appare chiaro che l'interpretazione meccanicistica di Lenin rappresenta una regressione.

SCHMIDT La Sua è una domanda difficile. Nel libro *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin cerca di separare il concetto filosofico di materia dalle concezioni contenutistiche intorno alla struttura della materia che cambiano nel corso della storia delle scienze naturali. Spogliando il concetto di materia di tutte le determinazioni contenutistiche e conservando di esso soltanto il momento formale per cui la materia esiste al di fuori di ogni coscienza, Lenin crede di rendere il concetto filosofico di materia indipendente dalla trasformazione dei contenuti che riceve all'interno delle scienze naturali. In effetti, così facendo, non tiene conto del fatto che anche questo aspetto formale a cui la materia viene ridotta ha ancora un contenuto: quello della meccanica classica, l'ideale di un'assoluta oggettività.

Questo concorda con la Sua osservazione: qui Lenin è sulla linea di un tipo di materialismo che possiamo chiamare, in generale, premarxiano. È vero che il libro di Lenin sottolinea continuamente il concetto di prassi e la sua importanza fondamentale per una teoria materialistica della conoscenza. Ma poiché la prassi è concepita soltanto come criterio della verità delle nostre affermazioni, come istanza di controllo che ha la funzione di verificare se la nostra conoscenza « rispecchia » adeguatamente l'essere mate-

riale, come si esprime Lenin, il suo materialismo è più povero di quello marxiano originario. Secondo quest'ultimo — a partire dalle *Tesi su Feuerbach* — la prassi non è solo il criterio della verità dei nostri giudizi, ma anche e in primo luogo — proprio per svolgere questa funzione — un'attività che costituisce l'oggetto, essa stessa oggettiva, che penetra nell'esistenza materiale dell'essere oggettivo sperimentato. Dobbiamo ammettere che per Lenin non è così, almeno per quanto concerne *Materialismo ed empirio-criticismo*.

POST Vorrei tornare ancora una volta sul ruolo ideologico della cosmologia. Lei dice: la prassi e il cosmo si incontrano nell'elemento mediante dell'attività storica dell'uomo. In questo modo la prospettiva cosmologica e l'interesse pratico non dovranno più divergere affatto. Un'altra possibilità di studiare criticamente questo sviluppo della teoria marxista nel senso di una filosofia della natura proviene da un'altra direzione.

All'inizio Lei ha ricordato i tentativi neomarxisti di sciogliere la pietrificazione staliniana della dialettica e del materialismo mediante problemi antropologici e orientati sulla prassi. Possiamo dire che uno dei più importanti motivi di questo tentativo era costituito dal fatto che il partito e gli ideologi non potevano più rifiutarsi di riconoscere di avere ignorato non soltanto certi risultati della scienza, ma anche bisogni e attese degli uomini. Per esempio a quell'epoca Adam Schaff constatava che, nonostante in-

discutibili iniziative socialiste, restavano aperti determinati problemi che i socialisti avevano eluso, problemi come quelli della colpa, della sofferenza individuale e della morte.

Ora non voglio discutere la risposta di Schaff, ma chiedo: nella tendenza del materialismo a ricorrere a prospettive cosmologiche non si cela segretamente l'ammissione che le speranze orientate secondo prospettive storiche non soltanto non sono state realizzate, ma — su questo piano — non potranno mai essere soddisfatte? La « relativizzazione » della prassi umana non implica forse questa conseguenza? Non si ammette, in questo modo, che gli imperativi rivoluzionari per la trasformazione del mondo esigono dal soggetto storico un prezzo troppo alto? Non si delinea qui una difficoltà caratteristica del materialismo nel suo complesso, per cui esso è costretto, contro le sue intenzioni, a trascendere l'orizzonte della natura e della storia — ad abbandonare l'immanenza?

SCHMIDT Che cosa intende col termine « immanenza »? Certo non l'immanenza della coscienza, poiché il materialismo non è sicuramente una filosofia soggettivistica dell'immanenza della coscienza. Intende l'immanenza metafisica al mondo, non è vero? Ebbene, quali problemi si creano per il materialismo, a Suo giudizio, dal suo fermo convincimento dell'intramondanità delle possibili soluzioni?

POST Intendo « intramondanità ». Che il materialismo si limiti all'intramondanità, lo considero anch'io

un atteggiamento coerente; solo che il materialismo sembra costretto a rinunciare a questa coerenza. Di fronte ai problemi della felicità umana, della sofferenza, della finitezza e del senso non può né restare indifferente né limitarsi a presentare « proposte di interpretazione ». Questo imbarazzo lo porta a un dilemma di autogiustificazione che si potrebbe ancora paragonare legittimamente con il problema della teodicea. Vengono necessariamente poste domande a cui non si può dare una risposta soddisfacente. Ne deriva, di regola (come insegna la tradizione occidentale), il bisogno di un'interpretazione che faccia ricorso a istanze extraempiriche — abbiano esse una giustificazione ontologica, metafisica o teologica —, oppure ci si ferma alla rassegnazione e al pessimismo.

La teoria marxiana contiene un concetto che rappresenta in larga misura una sicura soluzione: l'idea del passaggio alla prassi, all'« attività oggettiva ». I problemi posti dalla filosofia non possono essere risolti su un piano puramente filosofico. E tuttavia non dobbiamo constatare che anche questa via d'uscita ha un punto debole? I mali che la prassi può eliminare rappresentano soltanto una parte del male nel suo complesso, e, dal canto suo, la trasformazione pratica non è così autonoma da non dover rimandare a sua volta ad altre istanze.

SCHMIDT È vero che questi aspetti non sono mai stati estranei alla filosofia materialistica. Ma quello che voglio dire è soltanto che la percezione della caducità e dello stato di dipendenza dell'uomo, dunque

una metafisica che consiste nel dichiarare senza riserve la debolezza del fisico, potrebbe precisamente favorire, nella specie umana, lo sviluppo di un comportamento solidale. Se la mia interpretazione è esatta, l'opera dell'ultimo Horkheimer contiene quest'idea del *Tat-twam-asi* che Schopenhauer aveva mutuato dal buddismo: un'identificazione con l'altro resa possibile dall'intuizione che nonostante ogni diversità superficiale noi siamo esseri che — in linguaggio schopenhaueriano — avvertono in sé lo stesso insaziabile desiderio, il medesimo « impulso verso l'esistenza e il benessere »; non mi sembra escluso che questa idea possa indurre non soltanto alla rassegnazione, ma anche a una trasformazione reale di ciò che è effettivamente trasformabile.

Anche Nietzsche perviene a un giudizio radicalmente scettico intorno alla conoscenza e allo spirito, alla storia e all'evoluzione dell'umanità. Insieme a Schopenhauer afferma che, poiché gli uomini non hanno artigli né denti aguzzi, si servono del cervello, organo più efficiente che permette un adattamento più raffinato al variare dei dati esterni.

Eppure nello scritto giovanile *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* Nietzsche aveva contrapposto alla considerazione archivistica, antiquata della storia una concezione rivoluzionaria, orientata sul futuro. Nietzsche non ha affatto contestato la possibilità del progresso in linea di principio. Ciò risulta dai due testi seguenti: il primo si rapporta alla componente pessimistico-scettica, il secondo al fatto che con la sua idea di un uomo universale, totale, Nietzsche assume una posizione vicina a quella di Marx.

Nel frammento *Su verità e menzogna in senso extramorale*, dell'estate 1873, si dice: « In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della ' storia del mondo ': ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. — Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura [...]. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardini del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro — che vola — di questo mondo. Non vi è nulla di abbastanza spregevole e scadente nella natura, che con un piccolo e leggero alito di quella forza del conoscere non si gonfi senz'altro come un otre. E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso fra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telesopicamente sul suo agire e sul suo pensare »¹⁸.

¹⁸ Fr. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, in *Werke* cit., III, p. 308 [tr. it. *Su verità*

È un linguaggio che ricorda molto Schopenhauer, la cui opera principale incomincia con riflessioni analoghe. Ma nell'aforisma 24 di *Umano, troppo umano* lo stesso Nietzsche ha sostenuto la possibilità del progresso; e tuttavia i due pensieri, tra loro contrastanti, sono collegati l'uno con l'altro. Proprio nella misura in cui l'uomo ha riconosciuto quale *quantité négligeable* egli sia, se confronta la sovranità del suo spirito con il carattere naturale del proprio corpo, proprio in questa misura è possibile formulare in modo nuovo il concetto di progresso.

L'aforisma menzionato incomincia col sottolineare come i filistei del progresso del suo tempo argomentino in modo sciocco e infondato. Intorno al superuomo di Nietzsche sono state dette molte cose svianti; in realtà esso non è stato concepito dal suo autore come un prodotto meccanico dello sviluppo della natura, ma come una rottura con il *continuum* della storia passata e presente. Anche se presuppone l'evoluzione cosmica e sociale, il superuomo rappresenta un salto qualitativo determinato dalla decisione: « Quando uno studioso della civiltà antica giura che non si accompagnerà più a uomini che credono nel progresso, ha ragione. Poiché la civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l'educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un altrettanto insopportabile fanatismo per negare ciò. Ma gli uomini possono *consapevolmente* decidere di svilupparsi oltre in una nuova civiltà, mentre prima si svilup-

e menzogna in senso extramurale, in Opere di Friedrich Nietzsche, cit., III 2, 1973, p. 355].

pavano inconsciamente e a caso: essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, la loro educazione, la loro istruzione, amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica, che, considerata come tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è *possibile*. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire *necessariamente*; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro, un progresso nel senso e per la via della civiltà antica, non è nemmeno pensabile »¹⁹.

Queste tesi potrebbero essere chiamate antirifor-mistiche, oppure ortodossamente marxiste, se l'espressione non suonasse strana. Il preteso avversario secolare di Marx ha assunto una posizione analoga alla sua in passi decisivi della sua opera. Decisiva mi sembra l'idea che il divenire storico della natura cosmica o sociale *di per sé* non assicura l'evoluzione e il miglioramento; che tuttavia il processo storico crea possibilità che si prestano ad essere tradotte in atto nel senso di un progresso umano.

POST A questo punto il sospetto di ideologia che era stato prima avanzato perde la sua ragion d'essere;

¹⁹ Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Werke* cit., I, p. 465 [tr. it. *Umano, troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., IV 2, 1965, pp. 33 sg.].

non possiamo scandalizzarci, in nome del progresso sociale o di una teoria critica della società, perché determinate riflessioni cosmologiche si sono allontanate dall'attività concreta. Al contrario, soltanto la cognizione dello stato di abbandono in cui si trova l'uomo nell'universo e nella storia mostra con evidenza quanto sia importante la solidarietà di tutti gli esseri viventi.

Domandarci nuovamente perché mai la vecchia cognizione dello stato di abbandono dell'uomo non ha determinato una maggiore solidarietà, non ci farebbe fare molta strada. Ricomincerebbe un tentativo senza fine di spiegare i diversi fenomeni di accecamento dell'uomo mediante l'illusione, l'inganno, interessi ed errori. Nonostante le obiezioni menzionate, l'impostazione del marxismo e la sua affermazione della necessità di creare le condizioni per una prassi umana ha dimostrato di essere il passo più conseguente sulla via della solidarietà del genere umano. La prospettiva cosmologica ha così la funzione di difendere contro il rischio dell'esaltazione e dell'illusione: dal rischio cioè di assolutizzare determinati obiettivi storici e sociali e sacrificare loro esseri umani, presentandoli come « vittime » inevitabili. In questo modo il sospetto che la cosmologia sia oppio della coscienza storicamente arretrata della tarda borghesia sarebbe per intanto respinto; questa forma di critica dell'ideologia richiede a sua volta una giustificazione.

Un altro risultato: come un materialismo troppo schematico e un concetto dogmatico dell'evoluzione della natura compromettono la possibilità di capire l'individuo, la storia e la società, anche l'atteggia-

mento opposto, vale a dire un orientamento sulla prassi che si limiti a reazioni puramente tattiche o a un cieco attivismo — una prassi di questo tipo, che riproduca continuamente se stessa, resta insufficientemente giustificata. L'indicazione della componente cosmologica che è contenuta nel materialismo mette chiaramente in luce il problema di motivazione a cui una teoria orientata in senso puramente pratico è messa di fronte ogni volta che deve risolvere un conflitto. Insomma, l'aspetto cosmologico giova alla strategia della conoscenza in quanto ha il significato di impedire la degenerazione della teoria a pura routine.

Sorgono poi altri problemi, che si riferiscono soprattutto alla forma in cui può avvenire l'incontro di cosmo e prassi; poiché sarebbe importante liberare da problematiche affinità il concetto di natura, che superficialmente ricorda concezioni metafisiche o teologiche.

Se Marx, come Lei dice, nelle sue intenzioni si avvicina ad un incontro concreto di prassi e natura, ci si dovrebbe chiedere come deve presentarsi questo incontro.

SCHMIDT È opportuno ritornare ancora una volta su quei grandiosi passi dell'*Abbozzo del Capitale*. Nel III libro del *Capitale* Marx sviluppa l'importante pensiero che lo « sviluppo delle forze » della specie umana diventa « fine a se stesso ». Nell'*Abbozzo* il concetto chiave dell'emancipazione umana è l'idea che la ricchezza sociale è una ricchezza della specie umana, che porta l'umanità a rimuovere sempre più

il « confine naturale ». L'irreversibilità dei processi storici da sola non basta ad assicurare la realizzazione dello scopo umano. Quest'ultimo esige che l'idea borghese del dominio sulla natura sia ampliata con l'idea di un dominio del dominio della natura.

Come Marx mostra nel III libro del *Capitale*, la specie umana può solo giungere a organizzare il processo della propria vita in un modo così razionale che esso non si configuri più come una potenza estranea che domina su di essa. Ma questo « solo » significa moltissimo. Il problema che si pone qui è quello del rapporto di ragione analitica e ragione dialettica. Il famoso passo del III libro del *Capitale* suona:

« Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile

impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa »²⁰.

Certamente si tratta di una condizione fondamentale che non potrà essere considerata come sufficiente, ma come necessaria. Nella sua teoria della contraddizione dialettica tra le forze produttive e i rapporti di produzione Marx ha sottovalutato la possibilità che i rapporti di produzione sopportino una maggiore crescita delle forze produttive senza trasformazione qualitativa del sistema. Marx pone il problema se il dominio del dominio della natura non esiga già di per sé una ragione qualitativamente diversa da quella che presiede alle semplici tecniche sociali; ma — ci chiediamo — ha preso completamente in pugno questo problema, che fino a oggi non è ancora stato risolto? o invece è rimasto in certo modo prigioniero, a sua volta, della *ratio* calcolatoria del crescente dominio della natura?

In una lettera giovanile Marx afferma che la ragione è sempre esistita, però non in forma razionale. Ma in che cosa può consistere la forma razionale di una ragione che finora è esistita soltanto in un modo particolare, e, quindi, « irrazionale »?

²⁰ K. Marx, *Das Kapital*, Berlin 1972, p. 828 [tr. it. *Il capitale*, cit., III 3, 1956, pp. 231 sg.].

POST Per rispondere a questa domanda dovremmo passare dall'inquadramento formale, di principio, — « dominio della natura » è piuttosto il titolo di un programma che la sua realizzazione — a uno più contenutistico. Prima però dobbiamo indicare un'altra prospettiva, che è già emersa alcune volte: c'è qualcosa come l'attività della stessa natura, che venga incontro allo sforzo umano di demolire il dominio? Con questo mi richiamo ancora una volta a tesi speculative della filosofia della natura. Per quanto metafisico possa apparire, questo problema è tuttavia connesso con l'addomesticamento del dominio della natura. La causa motrice dell'idea che la natura non può essere puro oggetto di dominio, di attività strumentale, consiste nell'idea di una « conciliazione » di uomo e natura, soggetto e oggetto, teoria e prassi.

Come è già stato discusso, problemi specifici del materialismo vengono qui ad agganciarsi a problemi della metafisica tradizionale. Restano due questioni: quella di determinare le categorie concrete per il dominio del dominio della natura e quella di una possibile attività immanente della stessa natura.

SCHMIDT È difficile dare una risposta alle Sue domande. È certo che in Marx hanno continuato a operare motivi del pensiero metafisico tradizionale; Marx è stato un aristotelico — *cum grano salis*. Come tale ha attribuito alla natura un dinamismo che produce forme qualitativamente nuove e superiori. Se nei *Manoscritti economico-filosofici* egli descrive il lavoro estraniato come uno stato in cui l'*essentia* potenzial-

mente universale dell'uomo viene sussunta sotto scopi e prospettive particolari che servono alla riproduzione dell'*existentia*, se inoltre dice che il « detestabile materialismo » non indica la sua visione del mondo, ma lo stato della società borghese, ebbene, senza forzare troppo i testi si può dire che in Marx la dimensione naturale è una possibilità che si attualizza gradualmente. Non è un caso che Bloch abbia sviluppato ampiamente questa interpretazione dell'opera marxiana.

Passiamo alla seconda delle Sue domande. Mi consenta di tornare al punto che Marx è rimasto ancorato alla *ratio* borghese. Questa osservazione deve essere integrata nel senso che Marx ha compreso meglio di ogni altro pensatore la funzione del capitale nella storia del mondo come necessaria premessa per la nascita di un mondo umano.

Così dice, ad esempio, nell'*Abbozzo*: dobbiamo al capitalismo un'« esplorazione sistematica della natura per scoprire nuove proprietà utili delle cose; lo scambio universale dei prodotti di tutti i climi e di tutti i paesi; la nuova (artificiale) preparazione degli oggetti naturali, mediante la quale si conferiscono loro nuovi valori d'uso; l'esplorazione completa della terra per scoprire sia oggetti utili nuovi, sia nuove proprietà utili dei vecchi, oppure le loro proprietà come materie prime ecc.; lo sviluppo delle scienze naturali fino ai massimi livelli cui esso può giungere; la scoperta, la creazione e la soddisfazione di nuovi bisogni derivanti dalla società stessa; la *coltivazione* di tutte le qualità dell'uomo sociale e la sua produzione come uomo per quanto è possibile ricco di bi-

sogni perché ricco di qualità e di relazioni; ossia la sua produzione come prodotto per quanto è possibile totale e universale della società (giacché, per avere una vasta gamma di godimenti, deve esserne capace, ossia essere colto ad un grado elevato): tutto ciò è anch'esso una condizione della produzione basata sul capitale » ²¹.

È qui implicito l'elemento del dominio sulla natura; ma il riferimento della natura all'uomo e ai suoi bisogni conferisce alla prima anche un tratto qualitativo e — come dice Bloch — « benigno ». Quando la realtà è ricondotta alla pura matematizzabilità o ridotta alla meccanica, questo tratto « benigno » le manca. Marx conosce una dialettica reale della negatività: per quanto su una base ancora limitata, il capitalismo crea possibilità enormi, che hanno la funzione di produrre, in uno stadio storico superiore, un più ricco sistema di bisogni.

POST Ma in mezzo ai due periodi c'è una rivoluzione storica la cui realizzazione mi sembra un po' miracolosa. Se ho capito bene, e se posso usare una formulazione estrema, lo sfruttamento della natura spinto al massimo e praticato attualmente in forma collettiva dovrebbe determinare il passaggio a una nuova qualità. Questa convinzione non equivale a sperare in un miracolo?

²¹ K. Marx, *Robentwurf*, cit., pp. 312 sg. [tr. it. *Lineamenti fondamentali*, cit., II, 1970, pp. 10 sg.].

SCHMIDT Quello che Lei chiama « miracolo » è un incontro storico di fattori oggettivi e soggettivi del processo storico; tale trasformazione sarebbe miracolosa se al presente ogni prospettiva in questo senso fosse ostruita, come pare accadere proprio nei paesi industriali dell'Occidente più progrediti.

POST Anziché di « miracolo », non dovremmo parlare piuttosto di una variante dell'« astuzia della ragione » hegeliana, dal momento che in questo modo l'accumulazione del dominio e della violenza genererà il loro opposto?

SCHMIDT Diciamo che quello che Marx intende qui è l'evoluzione della storia naturale e sociale, incluso il fattore sottolineato da Nietzsche della decisione di tradurre in atto la potenzialità oggettiva così e non altrimenti.

Nonostante tutta l'ammirazione di Marx — sorprendente proprio nel suo caso — per lo sviluppo capitalistico, che universalizza i bisogni e le possibilità e con il rapporto capitalistico come forma di vita crea le basi di una storia universale, Marx non dimentica che la crisi è un aspetto necessario di questo sviluppo. Per quanto riguarda il nostro problema — e cioè in che modo la ragione analitica e quella dialettica convergano nell'utopia che si tratta di realizzare —, Marx formula una critica acuta e tagliente della limitatezza della forma mentale analitica, così come gli si presenta negli scritti di economia del suo tempo.

POST La voce « utopia » ci ricorda ancora una volta con quali dimensioni abbiamo a che fare in questo contesto. In qualsiasi modo possa venire concretizzata, l'idea di un fine utopico non può rinunciare al concetto della conciliazione. Il programma qui tracciato appare senza prospettive in modo deprimente, a tal punto che ci vediamo quasi costretti a rimanere in un ambito escatologico-teologico, o altrimenti a rassegnarci. Non pare allora più ragionevole concepire questo grande programma di una conciliazione universale come un'idea regolativa in senso kantiano, in modo che esso diventi una grandezza utilizzabile per la vita sociale — dunque in grado di sviluppare nuove forme di comunicazione?

SCHMIDT Non so se questa utopia a prezzo ribassato — se così vogliamo chiamarla — è davvero completamente diversa dalla più universale concezione di Marx. Ci sono tuttora tendenze riformistiche che continuano ad alimentarsi di premesse che rientrano, senza confessarlo, nell'ambito di una filosofia della storia.

Torniamo ancora una volta sull'argomento « doppio carattere delle forze produttive nell'epoca borghese ». A un'enorme universalizzazione dei bisogni umani si contrappone (come momento negativo) « un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema della utilità generale, il cui supporto è tanto la scienza quanto tutte le qualità fisiche e spirituali » (*Abbozzo*). E Marx aggiunge: « [...] mentre nulla di più elevato in sé, di giustificato per

se stesso, si presenta al di fuori di questo circolo della produzione e dello scambio sociali »²².

La teoria marxiana vuole appunto spezzare questo circolo. La crescita delle forze produttive al servizio di un'autovalorizzazione massima dei capitali deve cessare; quel carattere umano che nello sviluppo attualmente è presente in sé deve diventare un in-sé-e-per-sé: questo è il compito della storia. Marx continua: « Soltanto il capitale dunque crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale; la sua creazione di un livello sociale rispetto a cui tutti quelli precedenti si presentano semplicemente come *sviluppi locali* dell'umanità e come *idolatria della natura*. Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forza in sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione »²³.

Qui Marx parla nuovamente il linguaggio della filosofia da Bacone a Hegel: il linguaggio del dominio della natura. Ci siamo chiesti come dovrà riuscire l'emancipazione nel senso di un dominio del dominio della natura, come dovrà essere realizzata da uomini che per parte loro sono profondamente segnati dall'influenza di una civiltà dominatrice.

²² Ivi, p. 313 [p. 11].

²³ *Ibid.*

POST Ora ci può essere sostanzialmente indifferente che si gettino pietre di qua o di là; potrebbe esserci indifferente ciò che accade di tutta la natura extra-umana — se fino a oggi la prassi non avesse avuto effetti distruttivi sulla natura umana, sulla vita della specie e dell'individuo. Secondo la dialettica del servo e del padrone, man mano che aumenta il dominio sulla natura aumenta anche, per i dominatori, l'obbligo di adattarsi al dominato.

SCHMIDT La grossa difficoltà è questa: gli uomini non mutilati, veramente vivi, che dovrebbero la loro esistenza a una nuova società, d'altra parte devono già esistere, affinché quest'ultima possa sorgere. Nell'economia marxiana la situazione è analoga: l'universalità dei bisogni e delle possibilità non come qualcosa di « superiore in sé », di « giustificato di per sé », ma come universalità per il capitale. In che modo avverrà che lo « sviluppo delle forze umane » diventi « fine a se stesso »? In che modo nasce una società che domina la natura e, dominandola, la concilia con sé in modo da eliminare realmente la dipendenza dalla natura, quella che è in fondo la fatalità mitica? A questo punto incontriamo gli ultimi problemi della teoria marxiana. Lo stesso Marx dice che il capitale ha in sé una dinamica tale da relativizzare tutti i confini — però aggiunge: « idealmente ». Ciò non significa affatto che la situazione giusta sia già data anche *realiter*.

Si può pensare che Marx abbia considerato il capitalismo — in una prospettiva perfettamente hege-

liana — come figura deposta dello spirito del mondo; essa può continuare a svilupparsi ancora per un certo tempo; ma la teoria dello sviluppo di questa formazione è possibile solo dal punto di vista di uno stadio della coscienza che ha riconosciuto come essa sia una fase già superata, che nel concetto è già stata soppressa.

POST Ma questo è possibile? Da un punto di vista puramente gnoseologico questa contemporaneità del non contemporaneo solleva problemi rilevanti: come posso liberarmi dall'indeterminatezza del qui e ora al punto da poter sviluppare l'alternativa realistica — senza cessare di essere uomo qui e ora? Perché si possa dire che deve esserci qualcosa di diverso dal presente, e che probabilmente ci sarà, dovremmo disporre di un sapere simile a quello divino o di un principio costitutivo del mondo di cui il cambiamento oggi necessario dovrebbe essere funzione.

O qui non si tratta piuttosto di un'assunzione di *teologia naturale* in veste filosofica, del tipo di quella che compare in Nietzsche come « desiderio dell'eternità », in Bloch come « speranza », come « postulato » in Kant, come assoluto principio d'identità in Hegel, e ancora in altre teorie filosofiche?

SCHMIDT Dove peraltro si dovrebbe osservare che in questi problemi il pensiero di Marx è meno hegeliano, dunque non concepisce tanto la coscienza come pura espressione del tempo, quanto piuttosto sotto-

linea più energicamente il suo momento anticipatorio.

Però anche qui si constata una singolare fede nella ragione delle cose. Vorrei tornare ancora una volta su questa teoria dell'automovimento del capitale, che qui, nell'*Abbozzo*, è articolata in modo più incisivo che nello stesso *Capitale*: « L'universalità verso la quale esso [= il capitale] tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere nel capitale stesso l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione attraverso esso stesso »²⁴.

Poiché — dobbiamo aggiungere — in Marx la rivoluzione è l'atto libero in cui viene eseguito ciò che è economicamente necessario.

Se ci chiediamo in che cosa consista, secondo Marx, il criterio per cui la crescita quantitativa del capitale quando raggiunge la sua « misura » hegeliana trapassa in una forma qualitativamente nuova — nella società umana —, ebbene, la risposta è che secondo la sua teoria tale criterio risiede nel fatto che il capitale, in quanto forma borghesemente limitata della ricchezza sociale, contraddice al proprio « concetto », alla sua « intima universalità »²⁵, per cui è soltanto la forza produttiva accumulata degli stessi uomini socializzati.

E quindi nelle *Teorie sul plusvalore* Marx è d'accordo con Ricardo, quando quest'ultimo fa della « *produzione per la produzione* » il « principio fon-

²⁴ Ivi, pp. 313 sg. [p. 12].

²⁵ Ivi, p. 181 [I, p. 249].

damentale ». Egli difende l'economista inglese contro certi « avversari sentimentali » che dimenticano « che produzione per la produzione non vuol dir altro che sviluppo delle forze produttive dell'uomo, cioè *sviluppo della ricchezza umana come fine a sé* [...]. Non si comprende che lo sviluppo delle capacità della specie *uomo*, benché si [compia] dapprima a spese del maggior numero degli individui e di certe classi, infrange infine questo antagonismo e coincide con lo sviluppo del singolo individuo, che cioè il più elevato sviluppo dell'individualità non si acquista che attraverso un processo storico in cui gli individui restano sacrificati »²⁶.

Questo passo è notevole da parecchi punti di vista. Da un lato insegna che nella teoria di Marx non hanno l'ultima parola le « strutture », come vuole l'interpretazione di Althusser; essa — in linguaggio kantiano — mette invece al centro l'interesse della ragione per uno stato in cui l'individualità sia pienamente dispiegata. Lungi dal respingere l'idea dell'« uomo totale » così come emerge nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, Marx la riprende esplicitamente in un periodo della sua attività che è veramente al di sopra del sospetto di immaturità scientifica. In contrasto con certe deformazioni della sua teoria che capita spesso di incontrare, qui il collettivo non possiede a priori un superiore diritto, una realtà più sostanziale del singolo; Marx spera invece che la « preistoria dell'umanità », in cui il progresso

²⁶ K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in Marx-Engels, *Werke*, XXVI 2, Berlin 1967, pp. 110 sg. [tr. it. *Teorie sul plusvalore*, II, Einaudi, Torino 1955, pp. 281 sg.].

del tutto si è realizzato a spese del singolo (si pensi all'« astuzia della ragione » hegeliana), possa concludersi in una forma ragionevole. Marx attribuisce alla logica delle cose la possibilità immanente di « spezzare » l'« antagonismo » tra interessi individuali e interessi della società nel suo complesso.

Si dovrebbe vedere se qui la « produzione » non è intesa nel senso dell'epoca goethiana: come la stessa produttività della natura — *natura creatrix* — che raggiunge il suo compimento nell'agire umano. In altri termini, per Marx la razionalità analitica non ha affatto l'ultima parola. Diversamente da quanto ha sospettato Nietzsche, la conoscenza e la prassi umana possono sollevarsi al di sopra del loro infame ruolo per cui fungono soltanto da « apparato di alimentazione » biologico e sociale. Altrimenti resterebbero subordinate a scopi esterni. Marx parla invece di « ricchezza della natura umana come fine a se stessa ».

POST Nella misura in cui vuole richiamarsi a Marx, l'attuale protesta contro la « tecnocrazia », per convincere, dovrebbe quindi cominciare a tenere conto della problematica a cui Marx è giunto. Il concetto di natura qualitativo, in fondo aristotelico, sviluppato da Marx permette di sollevare problemi relativi all'emancipazione umana che restano preliminarmente preclusi a un rozzo fisicalismo.

È vero che sul piano della filosofia della storia ne deriva, per Marx, la convinzione che — in ultima istanza — lo scatenamento illimitato delle forze produttive sbocca in una creatività universale, non più

ristretta a un senso puramente economico. Ora — ci chiediamo — questa unità totale di produttività umana ed extraumana è qualcosa di più di un postulato metafisico? La storia dell'influenza del marxismo fino a oggi non ci costringe a mettere in dubbio la sua possibilità?

SCHMIDT In effetti per Marx, e ancora di più per Engels, l'idea dell'unità del movimento e sviluppo nella natura e nella società rappresenta un postulato di base. Ciò collega i due autori con Herder, Goethe e Schelling. Evidentemente Marx non ha saputo superare completamente la razionalità analitica riconducendola a quella dialettica. Quest'ultima lo divide dal *continuum* della storia determinata dal dominio, la prima lo collega ad essa. La domanda se una crescente uguaglianza sociale dovrà necessariamente accompagnarsi a un crescente dispiegamento dell'individuo, non compare nei suoi scritti, per quanto concerne il *futuro*.

La critica di Horkheimer prende le mosse di qui. Il suo concetto del « mondo amministrato » non esclude un ordine collettivistico futuro; ma in esso si riflette il dubbio se quest'ordine non si riveli la grottesca caricatura di quello voluto da Marx. Per Horkheimer non è affatto escluso che la coscienza, lo spirito umano, la sua possibilità noologica — che la specie deve al superamento di tutta una serie di resistenze — che questo spirito devii e ritorni alle sue origini antropologiche, che il cervello ritorni alla sua

primitiva funzione di organo efficace nella lotta per la vita. In questo caso l'umanità sarebbe destinata a irrigidirsi nella posizione di una raffinata razza di animali da preda.

POST A questo dubbio a cui induce una considerazione filosofica della storia potrebbero forse corrispondere molteplici tendenze del presente. Si continua irrimovibilmente a parlare di natura. Non della natura di Goethe e di Marx, ma di una natura manipolata dalla tecnologia e dalla scienza del comportamento. Quando la natura si afferma come tale, nella sua immediatezza, va dal puro e semplice lasciarsi andare, dal disprezzo cinico per la civiltà e le sue forme di relazione, fino a forme di brutale violenza. Per la tradizione idealistica, a cui Marx nonostante tutto resta legato, è impensabile che le oche grigie possano istruirci sul bene e sul male.

SCHMIDT Queste considerazioni mostrano ancora una volta quanto sia problematico attribuire un valore normativo alla natura così come appare qui e ora. La filosofia materialistica non incarna una volta per sempre la forma superiore di coscienza nei confronti dell'idealismo. Non è solo il contenuto dottrinale che decide se il materialismo è il principio più vero dell'interpretazione del mondo: il materialismo può essere un tale principio nella misura in cui conserva il carattere mediato di una riflessione critica, e, in questo modo,

la capacità di vedere la sofferenza umana. La teoria marxiana acquista una forza analitica proprio nei confronti del presente; può dispiegarsi soltanto se i suoi esponenti si liberano della falsa positività, se lo scetticismo di Horkheimer viene preso sul serio. Solo in questo caso lo scopo umano di un mondo migliore non viene sacrificato a problematici mezzi per raggiungerlo.

